

VU Research Portal

Zoeken naar een 'zuivere' islam

de Koning, M.J.M.

2008

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

de Koning, M. J. M. (2008). *Zoeken naar een 'zuivere' islam: Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. [, Vrije Universiteit Amsterdam]. Department of Social and Cultural Anthropology, VU University.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

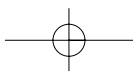
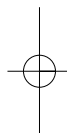
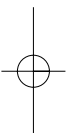
Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Zoeken naar een ‘zuivere’ islam



Martijn de Koning

Zoeken naar een 'zuivere' islam

Geloofsbeleving en identiteitsvorming
van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims

2008 Uitgeverij Bert Bakker Amsterdam

© 2008 Martijn de Koning
Omslagontwerp Hugo Zwolsman
Foto auteur Michel Porro
www.uitgeverijbertbakker.nl
ISBN 978 90 351 2902 3

Uitgeverij Bert Bakker is onderdeel van Uitgeverij Prometheus

Inhoud

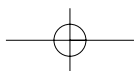
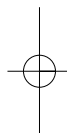
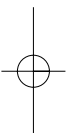
Woord vooraf	11
1 Inleiding	15
1.1 Inleiding	15
1.2 Moslims in Nederland	16
1.2.1 Verschuiving in het overheidsbeleid	16
1.2.2 Participatie van moslims	18
1.3 Probleemstelling: moslimjongeren en 'identity politics' in Gouda	19
1.4 Wetenschappelijk en maatschappelijk belang	22
1.5 Opbouw	23
2 Moslims en moslimidentiteit. Identiteit, authenticiteit, reflectie en islam van jongeren in een moderne samenleving	25
2.1 Inleiding	25
2.2 Afbakening van het identiteitsbegrip	26
2.2.1 Primordiaal én situationeel	26
2.2.2 Religieuze en etnische identiteit	28
2.3 Moslimidentiteit in de moderne samenleving	30
2.3.1 Identiteit, reflectie en islam	31
2.3.2 Reflectie en individualisering als culturele processen	34
2.3.3 Repertoires en 'identity politics'	37
2.3.4 Dimensies van identiteit	40
3 <i>Kafir</i> en Hollandse Berber. Verantwoording en reflectie op de relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep	46
3.1 Inleiding	46
3.2 Onderzoek in Gouda	47
3.2.1 Marokkaanse Nederlanders in Gouda	47

3.2.2	Participerende observatie en actieonderzoek	49
3.2.3	Overig onderzoek	54
3.3	Relatie tussen de onderzoeker en de onderzoeksgroep	55
3.3.1	De rol van de onderzoeker	55
3.3.2	Onderzoeker & coördinator	57
3.4	'Diagnostic events'	59
3.4.1	Een <i>kafir</i> in de moskee	60
3.4.2	Een Hollandse Berber	64
3.4.3	Opnieuw <i>kafir</i>	67
3.5	Discussie en conclusie	68
4	'Het geloof maakt het anders.' Identiteit en conflict in de relatie met niet-moslims	71
4.1	Inleiding	71
4.2	De 'ontdekking' van religieuze verschillen en de constructie van de Ander	72
4.3	De groeiende kloof	76
4.3.1	Religionisering van buitenaf	76
4.3.2	Metten met twee maten	82
4.3.3	Strijd tegen de islam	84
4.3.4	Loyaliteiten	86
4.4	Het veroveren van een eigen positie	88
4.5	Conflict en conflictvermijding	93
4.5.1	'Identity politics' en conflict	93
4.5.2	Situatieschets: Moskee An Nour en de Schoolloopbaanbegeleiding	94
4.5.3	Hoofddoekverbod op de locatie Rietgors van het St.-Antoniuscollege	95
4.5.4	Ritueel geslacht vlees op de Goudse Waarden	96
4.5.5	Mobilisatie en conflicten	98
4.5.6	Vermijding van conflicten	101
4.6	Discussie en conclusie	104
5	'De juiste weg.' 'Identity politics' van jongeren in hun relatie met Marokkaans-Nederlandse ouderen en leeftijdsgenoten	106
5.1	Inleiding	106
5.2	Geschiedenis van moskee An Nour en de eerste generatie in vogelvlucht	106
5.2.1	De eerste migranten	107
5.2.2	Gezinshereniging en de oprichting van de eerste moskee	108
5.2.3	Vermaatschappelijking van de islam	110
5.2.4	Religionisering	112

5.3	‘Met de paplepel ingegoten’: de relatie tussen ouders en jongeren	114
5.4	‘Geen moslims, geen moskee, geen islam’: de relatie tussen jongeren en moskee An Nour	122
5.5	‘Iedereen heeft zijn eigen weg natuurlijk’: de rol van leeftijdsgenoten	128
5.6	De imamcasus	137
5.6.1	Introductie	137
5.6.2	De komst van imam Abdellah en de controverse	138
5.6.3	Cultuur en religie	143
5.6.4	Abdellah, jongeren en religieus gezag	146
5.6.5	Na de imam: de opkomst van de salafi’s in Gouda	152
5.7	Discussie en conclusie	156
6	‘Er is een grens.’ Gender, religie en identiteit onder moslimjongens en moslimmeisjes	161
6.1	Inleiding	161
6.2	Onderwijs, gender en islam	163
6.3	Vroom en ingetogen gedrag	168
6.3.1	Internalisering van gedragsnormen	168
6.3.2	Opzoeken van grenzen	169
6.3.3	Het overschrijden van grenzen	172
6.3.4	Vaststellen van grenzen	174
6.4	Moslim en moslima	179
6.4.1	Vrouwelijkheid en moslim-zijn	179
6.4.2	Mannelijkheid en moslim-zijn	185
6.5	Discussie en conclusie	192
7	‘Voor Allah en mij.’ Het religieuze repertoire van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda	196
7.1	Inleiding	196
7.2	De relatie met Allah	197
7.3	Religieuze praktijken	201
7.3.1	Bidden	201
7.3.2	Vasten tijdens de ramadan	207
7.3.3	Eten & drinken	211
7.3.4	Kleding & uiterlijk	214
7.4	Religieuze voorstellingen	220
7.4.1	Leren vechten tegen de verleidingen	220
7.4.2	Islam uit het hart en de juiste intentie	222
7.4.3	<i>Halal</i> en <i>haram</i>	227

7.4.4	<i>Jihad</i> en de <i>umma</i>	232
7.4.5	<i>Tawheed</i> en waarheid: het ideaal van eenheid	236
7.5	Identiteit en ervaringen van moslim-zijn	239
7.5.1	'God opzoeken'	239
7.5.2	'Islamitische' sagen	242
7.5.3	Koranervaringen	246
7.6	Rationalisering, verinnerlijking en de rol van religieuze gezagdragers	252
7.7	Discussie en conclusie	255
8	'Met het geloof bezig zijn.' Internet en 'identity politics' van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren	259
8.1	Inleiding	259
8.2	Het virtuele islamlandschap	261
8.2.1	Internet als 'public spaces'	261
8.2.2	De moord op Van Gogh: een virtuele aardbeving	263
8.2.3	Islam op internet	266
8.2.4	Virtuele strijd om de islam	272
8.3	Goudse Marokkaans-Nederlandse jongeren en internet	277
8.3.1	Internet als vraagbaak	277
8.3.2	Van offline naar online: de maatschappelijke context	282
8.3.3	Van online naar offline: de virtuele <i>umma</i>	284
8.3.4	Zoeken naar virtuele verbondenheid	286
8.3.5	Online sagen	291
8.4	Discussie en conclusie	292
9	Zoeken naar een 'zuivere' islam. Samenvatting, conclusie en slotbeschouwing	296
9.1	Inleiding	296
9.2	De constructie van een moslimidentiteit door Marokkaans-Nederlandse jongeren	297
9.2.1	Relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep	297
9.2.2	Relatie tussen moslims en niet-moslims	297
9.2.3	Relatie met andere moslims	299
9.2.4	Relatie tussen jongens en meisjes	301
9.2.5	Praktijken, voorstellingen en ervaringen	303
9.2.6	Virtuele relaties	306
9.3	Een zoektocht naar een 'zuivere' islam	308
9.3.1	Jongeren en hun islam	308

9.3.2	De keuze voor islam	309
9.3.3	Nadruk op zuiverheid, echtheid en waarheid	311
9.3.4	De grillige zoektocht	312
9.4	Radicalisering als kritisch perspectief	314
9.5	Tot slot	317
Noten		321
Bibliografie		341
Bijlage I	Islam en moslims in de media 2001-2004	357
Bijlage II	Manifestaties van de salafibewegingen in Nederland	367
Bijlage III	Een topografie van het virtuele Nederlandse moslimlandschap	379
Bijlage IV	Begrippen	387
Register		393



Woord vooraf

Halverwege de jaren negentig maakte ik deel uit van een groepje studenten dat onder begeleiding van Edien Bartels onderzoek verrichte in het kader van de afsluitende scriptie voor de studie Etnische Studies en Minderhedenvraagstukken. Dit onderzoek werd uitgevoerd in moskee An Nour in Gouda waar ik, net als de andere studenten, ook werkte als vrijwilliger bij het huiswerkbegeleidingsproject van jeugdhulpverleningsinstelling Stichting Woonhuis (later RCJ/Het Woonhuis) en moskee An Nour. Dit bijzondere project onder gezamenlijke verantwoordelijkheid van moskee en stichting stelde mij in staat om met jongens, meisjes en hun ouders te spreken over de onderwijsaspiraties van de jongeren, hun wensen, behoeften, problemen en frustraties. Na mijn afstuderen ben ik gebleven als vrijwilliger bij die huiswerkbegeleiding. Daar ontstond het idee om een promotieonderzoek op te zetten over religieuze identiteit en geloofsbeleving van Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda. Vooral door het vertrouwen van Edien Bartels, Hans Tennekes, de leiding van Stichting Woonhuis en het bestuur van moskee An Nour kon dit onderzoek na allerlei omwegen toch van start gaan in 1999. Tegelijkertijd werd ik de coördinator van de huiswerkbegeleiding (inmiddels omgevormd tot schoolloopbaanbegeleiding) in moskee An Nour.

11

Sinds die tijd is er veel gebeurd. Dit proefschrift is dan ook niet zomaar een verkenning en analyse van de geloofsbeleving en de constructie van de eigen identiteit door Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda, maar ook een weerslag van een zeer woelige periode in de Nederlandse geschiedenis. In Gouda speelde daarnaast altijd op de achtergrond dat het voortbestaan van de jongerenactiviteiten onzeker was en ieder jaar opnieuw bevochten moest worden zonder echt zekerheid te hebben. Het vertrouwen van het moskeebestuur in mij en de goede contacten met jongeren en ouders waren echter constante factoren; zonder dat vertrouwen had ik dit onderzoek nooit tot een goed einde kunnen brengen. Mijn collega's van Stichting Woonhuis nemen daarbij ook een bijzondere plaats in. Henk Betlem, Paul en John van Steenbergen en

12 Tanja van Zuilen werkten al bij de stichting toen ik er net kwam en zij hebben mij geïntroduceerd in de moskee en in alle ins en outs van de jeugdhulpverlening. In een later stadium kwamen daar ook Zineb, Nadira, Mustafa, Abdelhamid en Driss bij. Van hen heb ik altijd zeer veel steun mogen ontvangen en we hebben veel interessante discussies gevoerd. Een speciaal woord van dank is er voor de teamleden van de schoolloopbaanbegeleiding: Jamal, Aïcha en Oïfae met wie ik samen het project uitvoerde en discussieerde over problemen van jongeren en over islam. Ondanks alle onzekerheden hebben zij zich altijd ingezet voor de jongeren en ze hebben mij meer geleerd dan zij in hun bescheidenheid denken. Dit geldt ook voor de talloze vrijwilligers die in die periode voor het project gewerkt hebben. Een mooie combinatie van ouderen en jongeren, Marokkaanse Nederlanders en autochtone Nederlanders, christenen en moslims die allemaal hun hart hadden liggen bij de jongeren in de moskee. Zeker de laatste periode van mijn onderzoek was door de dreigende definitieve sluiting van Stichting Het Woonhuis en de projecten in de moskee een moeilijke periode, maar hun inbreng en persoonlijkheid zorgden voor zo'n goede sfeer dat het zeer prettig was om met hen te mogen samenwerken.

Mijn onderzoek werd aan de Vrije Universiteit ingebed in het onderzoek Tussen Secularisering en Religionisering (TSR) onder leiding van André Droogers. Hans Tennekes was tot zijn overlijden mijn promotor. Ik heb met hem vele gesprekken gevoerd. Dat waren niet altijd makkelijke gesprekken, maar wel inspirerend en vruchtbaar. Zijn gedrevenheid en belangstelling voor mijn onderzoek, bijvoorbeeld tijdens mijn bezoek aan hem en zijn vrouw Magdaleen in Maastricht vlak voor zijn overlijden, heb ik altijd als een grote steun beschouwd. Na zijn overlijden werd André Droogers mijn promotor. Juist omdat André Droogers uit een ander onderzoeksveld komt (christendom, pinksterkerken) wist hij mij regelmatig uit te dagen en te prikkelen. Door zijn zorgvuldigheid en precisie in wetenschappelijk onderzoek was zijn inbreng van groot belang. Met de andere TSR-onderzoekers, Peter Versteeg, Els Jacobs, Rhea Hummel, Marten van der Meulen, Anton van Harskamp, Kim Knibbe en Johan Roeland, heb ik vele vruchtbare en interessante discussies mogen voeren en ik hoop in de toekomst nog vaak met hen te kunnen samenwerken. De staf en het secretariaat van de afdeling Sociale en Culturele Antropologie ben ik zeer erkentelijk voor de productieve en prettige werksfeer.

Zeer belangrijk voor mijn eigen intellectuele ontwikkeling is ook de periode van 2004 tot en met 2006 geweest toen ik in diverse functies verbonden was aan het International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIIM) in Leiden. De vele discussies met collega's aldaar, de seminars en mijn werk voor de ISIIM Review

hebben mij doen kennismaken met nieuwe inzichten en ervaringen. Het Ethnobarometerproject dat ik onder supervisie van Martin van Bruinessen heb uitgevoerd en dat zich richt op de relatie tussen moslims en niet-moslims heeft ervoor gezorgd dat mijn wellicht wat eenzijdige blik op het Nederlandse islamdebat verdween doordat ik me niet alleen in de motieven en ideeën van moslims verdiepte, maar ook in die van niet-moslims van allerlei religieuze en politieke richtingen. De sfeer bij ISIM is zeer stimulerend voor goed en vruchtbaar onderzoek. Met het gezamenlijke onderzoeksproject van ISIM en de Radboud Universiteit Nijmegen hoop ik daaraan ook in de toekomst een bijdrage te kunnen leveren samen met mijn collega's Carmen Becker en Martin van Bruinessen en de collega's van de Radboud Universiteit in Nijmegen, Roel Meijer, Joas Wagemakers en Harald Motzki.

13

Wanneer je antropologisch onderzoek doet en je bent lange tijd in de gelegenheid om mensen van dichtbij te volgen kan dat resulteren in een boek waarin allerlei dilemma's, vragen en uitdagingen zeer duidelijk voor het voetlicht worden gebracht. Soms is dit grappig en aandoenlijk, maar soms ook pijnlijk en confronterend. Dit is in dit boek niet anders en het is mijn stellige overtuiging dat alleen op deze manier de complexiteit van het alledaagse leven van mensen begrepen kan worden. Ik heb daarom geprobeerd om mijn bevindingen zoveel mogelijk te beschrijven vanuit het perspectief van de jongeren en hun ervaringen – hoe confronterend dat soms ook moge zijn. Ik heb de jongeren en hun ouders dit ook zoveel mogelijk duidelijk gemaakt hoewel mijn onderzoekswerk voor velen vaak erg abstract bleef en niet veel verderging dan het idee 'Martijn schrijft een boek over ons'. De openheid en de toegankelijkheid van de jongeren en hun ouders jegens mij bleven niettemin groot. Het feit dat ik Chahid en Latifa heb uitgekozen als mijn paranimfen moet dan ook gezien worden als teken van dank en respect voor die openheid en het vertrouwen in mij tijdens dit onderzoek en andere onderzoeken die ik gedaan heb.

Dat laatste brengt mij op Edien Bartels. Ondanks de diverse andere onderzoeken en nevenactiviteiten die ik gedurende mijn promotietraject heb ondernomen, was zij vooral degene die mij altijd op het spoor hield van het promotietraject en ervoor zorgde dat ik niet te veel afdwaalde. Haar kritische, warme en enthousiaste steun is onontbeerlijk geweest en zorgde er mede voor dat ik altijd plezier heb gehad in het veldwerk en het schrijven van deze dissertatie. In de paar keer dat ik bij haar heb gelogeerd omdat ik heel vroeg een vliegtuig moest halen of niet meer naar huis kon omdat het treinverkeer stillag heb ik haar man Tom en de kinderen Marije, Karlijn en Roemer ook leren kennen als een heel fijn en warm gezin.

Juist als je ook met jongeren in aanraking komt die bij de jeugd-

hulpverlening terecht zijn gekomen, wordt het duidelijk hoe belangrijk een fijn en sterk thuisfront is. Mijn waardering voor mijn eigen wortels en achtergrond is door dit onderzoek sterk gegroeid. Mijn ouders hebben mij altijd gesteund en gestimuleerd om 'verder te leren' zonder te weten waar dat allemaal heen zou leiden. Studeren op de universiteit en het verrichten van wetenschappelijk onderzoek was zeker geen vanzelfsprekendheid en ik ben hen zeer dankbaar voor de onvoorwaardelijke steun die ik in allerlei opzichten van hen heb gehad. Net als mijn ouders hebben ook mijn vrienden altijd veel belangstelling gehad voor mijn onderzoek zonder nu precies te kunnen overzien waar ik allemaal mee bezig was.

14 Zowel hun inbreng als die van mijn familie en schoonfamilie heeft ervoor gezorgd dat ik altijd met beide benen op de grond kon blijven staan. Verder wil ik ook Monique Schellekens en Peter Thijssen noemen die bereid waren om de hele tekst te lezen en stilistisch en inhoudelijk van kritisch commentaar te voorzien. Sanaa Makhlof heeft mijn Engelse samenvatting tot echt Engels omgetoverd. Een bijzonder woord van dank tot slot voor Yvon. Zij heeft dit onderzoek meegemaakt van terloopse opmerking tot dit eindresultaat. Zij wist het onderzoek te relativeren wanneer het nodig was, me te stimuleren wanneer ik daar behoefte aan had en herinnerde mij eraan dat ik ook nog vrienden en familie had. Haar emotionele en intellectuele steun en betrokkenheid is onvervangbaar en daarom draag ik dit boek aan haar op.

1 Inleiding

1.1 Inleiding

15

Logboek 2004 (december)

Met twee Marokkaans-Nederlandse moslimjongens¹ uit Gouda, Mohamed en Abdenour,² ben ik met de trein onderweg naar Rotterdam. Onderweg komt het gesprek op de moord op Theo van Gogh. Volgens Mohamed is de moord begrijpelijk omdat hij de profeet beledigde. Abdenour stelt dat hij een hekel had aan Theo van Gogh, maar dat het vermoorden van andere mensen niet kan in de echte islam. Volgens Mohamed is dit niet helemaal waar, aangezien het beledigen van de profeet verboden is. In een later gesprek reageert Abdenour furieus op de vraag van een andere jongen waarom hij zich eigenlijk druk maakt over de opvattingen van Mohammed Bouyeri (die volgens Abdenour niet in overeenstemming met de echte islam zijn). Abdenour maakt zich druk, zegt hij, omdat Mohammed Bouyeri het uit naam van de islam doet, maar dat is niet de echte islam en niet zijn islam. Hij zegt dat hij zich daarover druk maakt omdat hij voortdurend vragen krijgt van Nederlanders over de islam, naar aanleiding van de moord. Hij zegt daarbij dat hij steeds uitlegt dat Mohammed Bouyeri afgedwaald is van de echte islam. Hij heeft echter het gevoel dat deze uitleg niet overkomt.

Het bovenstaande fragment is afkomstig uit mijn onderzoekslogboek. Mohamed en Abdenour voeren een discussie over wat nu de 'echte' islam is en of die te verenigen is met de moord op Theo van Gogh. Deze discussie wordt tevens beïnvloed door de ervaringen van de jongens met autochtone Nederlanders. Ook in het debat over de islam op nationaal niveau komen dergelijke discussies voortdurend terug.³ Na de moord op Van Gogh wijzen diverse commentatoren en opinielers erop dat de islam bepaalde kenmerken heeft die integratie in de Nederlandse samenleving bemoeilijken en zelfs geweld stimuleren.⁴ Onder moslims waren er aan de

ene kant verschillende mensen die stelden dat een dergelijke daad niet bij de islam hoort, dat de islam vredelievend is en dat alleen Allah beslist over leven en dood.⁵ Weer anderen wezen erop dat Theo van Gogh met zijn uitspraken en de film *Submission 1* de profeet Mohammed beledigde en daarom zijn verdiende straf kreeg.⁶ In de 'Open Brief aan Hirsi Ali' die Mohammed Bouyeri op het lichaam van het slachtoffer stak, claimde hij te handelen vanuit de islam. Tijdens de rechtszaak bevestigde hij dit nog eens in de verklaring die hij op de laatste dag van het proces aflegde. Andere moslims vielen Mohammed Bouyeri juist aan omdat hij een onjuiste definitie van islam en moslimidentiteit zou hanteren en veroordeelden

16 publiekelijk zijn daad. In feite gaat het in deze discussies om de vraag hoe de moslimidentiteit geconstrueerd wordt, welke constructies gezaghebbend zijn en welke juist niet, waarom dat zo is en waarom juist deze naar voren komen.

In deze studie gaat het om de constructie van identiteit in de alledaagse leefwereld van de Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda. Dit is niet los te zien van de maatschappelijke context waarin die alledaagse en lokale identiteitsconstructie haar beslag krijgt. In de volgende paragraaf geef ik daarom eerst in hoofdlijnen de veranderde positie van moslims in Nederland weer. Vervolgens zal ik het onderwerp van deze studie kort uiteenzetten.

1.2 Moslims in Nederland

1.2.1 Verschuiving in het overheidsbeleid

De verschuivingen in het overheidsbeleid ten aanzien van migranten geven goed weer hoe moslims al voorafgaand aan '11 september' en 'Van Gogh' in het middelpunt van de aandacht zijn komen te staan. In 1979 verscheen het WRR-rapport over etnische minderheden (WRR 1979). In dit rapport werd afgerekend met de gedachte dat de migranten tijdelijk in Nederland waren. Vervolgens verscheen in 1983 de Minderhedennota (1983), waarin vooral aandacht werd gegeven aan de achterstandspositie, de geringe maatschappelijke participatie, de zwakke rechtspositie en de discriminatie van etnische minderheden. Het belangrijkste beleidspunt in dit rapport was gericht op het bestrijden van sociale en economische achterstanden. Rath (1991) maakt in zijn studie naar de sociale constructie van minorisering duidelijk dat het minderhedenbeleid in die fase gericht was op het bestrijden van non-conformiteit. In het geval van migranten is die vermeende non-conformiteit mede gebaseerd op sociaaleconomische kenmerken (Rath 1991: 164-165). De eigen identiteit van deze groepen werd in het toenmalige minderhedenbeleid als een probleem gezien, maar niet

volledig afgewezen. Integratie met behoud van de eigen identiteit is dan nog het credo. Dit verandert in 1989 wanneer het rapport Allochtonenbeleid verschijnt (WRR 1989). Rath (1991: 166) laat zien dat in dit laatste rapport de eigen identiteit van allochtonen juist wordt geïmplementeerd.

Fermin (1997) onderzocht de opvattingen van politieke partijen over het integratiebeleid. Zijn conclusie is dat de liberale en sociaal-democratische partijen het primaat van het integratievraagstuk leggen bij de sociaaleconomische dimensie en de confessionele partijen bij de sociaal-culturele dimensie (Fermin 1997: 230). Hij signaleert wel een verandering. Etniciteit en cultuurbeleving zijn in de jaren negentig geen zaken meer van de overheid, maar private aangelegenheden (Fermin 1997: 233). Tegelijkertijd wordt er meer nadruk gelegd op de individuele verantwoordelijkheid van migranten voor integratie in de samenleving (vgl. De Jong 2002).

17

Vervolgens doet zich een paradoxale ontwikkeling voor. Terwijl religie, etniciteit en cultuurbeleving door de overheid steeds meer als privé-zaken worden beschouwd, neemt de publieke aandacht voor Marokkaanse Nederlanders en islam snel toe. Gaandeweg de jaren negentig worden door zowel linkse als rechtse politieke partijen vragen gesteld over de grenzen van culturele verscheidenheid en de voorwaarden van sociale cohesie en inburgering in de samenleving (Fermin 1997: 247). Bartelink (1994) signaleert dat al in de jaren tachtig de houding ten opzichte van de islam verandert. Zij wijst hierbij op gebeurtenissen zoals de islamitische revolutie in Iran (1979), de Rushdie-affaire (1989) en de Tweede Golfoorlog (1990-1991). Een belangrijk omslagpunt is de Rushdie-affaire. Khomeiny's oproep tot moord op Salman Rushdie leidt wereldwijd tot veel verontwaardiging.⁷ In Nederland wijzen de meeste moslimorganisaties deze oproep af. Wanneer echter enkele honderden mensen in een betoging hun steun betuigen aan Khomeiny, is ook hier de verontwaardiging groot. De Rushdie-affaire vormt een van de eerste momenten waarop 'Nederlanders' in het publieke debat tegenover 'moslims' worden gezet en waarop de loyaliteit van moslims aan de Nederlandse samenleving in twijfel wordt getrokken. Een ander belangrijk omslagpunt is de rede van Bolkestein in Luzern waarin hij de westerse waarden tegenover die van de islam stelt. Zijn artikel in *de Volkskrant* (Bolkestein 1991), het artikel van Scheffer (2000) over 'het multiculturele drama', de affaire El Moumni, '11 september' en de verkiezingscampagne met Fortuyn dragen eraan bij dat de islam steeds nadrukkelijker in het centrum van de belangstelling komt te staan. Zelfs de moord op Fortuyn, die niet door een moslim gepleegd is, leidt tot een verslechtering van het imago van moslims in Nederland (Vermaas 2002). Na '11 september' en zeker na de moord op Van Gogh is de

radicalisering onder (Marokkaans-Nederlandse) moslimjongeren in Nederland een nieuw onderwerp. De islam wordt daarbij geportretteerd als vreemd aan de Nederlandse cultuur en de aanwezigheid van moslims zou de oorzaak zijn van een cultuurconflict. De positie van vrouwen staat daarbij centraal; debatten over de hoofddoek, *nikaab* en *burqa* zijn een uiting daarvan. Een ander aspect dat in de debatten terugkeert is dat de islam niet alleen een religie zou zijn maar ook een politiek systeem. Daardoor zou de islam haaks staan op de democratische rechtsorde die wordt gekenmerkt door een scheiding van kerk en staat (Phalet 2003).⁸ Volledigheids-
 18 halve dient te worden opgemerkt dat er wel degelijk oppositie is tegen deze voorstelling van de islam als ultieme Ander omdat het generaliserend, stigmatiserend en polariserend zou zijn.⁹

1.2.2 Participatie van moslims

Gelijktijdig met de toegenomen publieke aandacht voor de islam, neemt ook voor veel migranten het belang van hun religie toe. Deze toegenomen aandacht vergroot de kansen voor islamitische zelforganisaties om hun doelstellingen te verwezenlijken. Religie wordt op deze manier een instrument voor belangenbehartiging (Sunier 1996). Tegelijkertijd articuleren moslims steeds nadrukkelijker hun religieuze identiteit (Bartelink 1994: 41-45). Waardenburg (2001: 85) wijst erop dat er in de jaren tachtig ontwikkelingen zijn geweest die wijzen op het ontstaan van een meer politieke islam. Daarnaast lijkt er in de jaren tachtig (niet zonder slag of stoot overigens) een soort publieke aanpassing en groeiende zichtbaarheid van de islam plaats te vinden. Dit uit zich in een toenemende institutionalisering van de islam via bijvoorbeeld de vestiging van moskeeën (Landman 1992, Rath *et al.* 1996). Volgens Maussen (2005: 31) is deze toenemende zichtbaarheid in de publieke ruimte te zien als een signaal dat moslims hun plek daarbinnen opeisen. Steeds belangrijker wordt de rol die jongeren spelen. Sunier (1997) signaleerde bij Turkse organisaties al een dergelijke ontwikkeling. Bij Marokkaans-Nederlandse organisaties is dit minder het geval, maar dat lijkt slechts een kwestie van tijd. Zo spelen momenteel in de discussies over 'moslimburgerschap' vooral tweede generatie moslimjongeren een rol. De term 'burgerschap' wordt door de overheid en door moslims regelmatig gebruikt sinds het verschijnen van de Contourennota in 1994 (vws 1994) waarin de nadruk ligt op zelfstandigheid en individuele inburgering. Met de term 'moslimburgerschap' eisen jongeren hun volwaardige plaats in de maatschappij op en claimen ze het recht hun geloof publiekelijk te uiten en te beleven (Boender 2001: 85-87). Dat de tweede generatie Marokkaans-Nederlandse moslims een steeds grotere rol speelt is

niet zo verwonderlijk. In 2003 behoort 23 procent van de mannen en 22 procent van de vrouwen bij de Marokkaanse Nederlanders tot de tweede generatie. Van de totale populatie Marokkaanse Nederlanders in Nederland valt 20 procent in de leeftijdscategorie 10-19 jaar en 20 procent in de categorie 20-29 jaar (bij autochtonen is dit in beide categorieën slechts 12 procent) (Van den Maagdenberg 2004: 13-14). Dit betekent dat deze grote groep oud genoeg is, in tegenstelling tot tien jaar geleden, om aan de weg te timmeren en haar belangen te verdedigen. Uit de recente studie *Moslim in Nederland* (Phalet en Ter Wal 2004) komt naar voren dat deze jongeren minder betrokken zijn bij religieuze praktijken zoals moskeebezoek, maar tegelijkertijd wel een grote betrokkenheid bij de islam laten zien. Internet speelt daarbij in toenemende mate een belangrijke rol. Het geeft jongeren de mogelijkheid om vrijuit en anoniem over allerlei zaken vragen te stellen en te discussiëren. Dat wil niet zeggen dat jongeren vóór de komst van internet nooit discussiëerden over onderwerpen als homoseksualiteit, geweld en religie, maar moderne communicatiemiddelen hebben die mogelijkheden alleen maar vergroot. Msn, e-mail, chatten en mobiele telefoons zijn bij uitstek middelen die jongeren in staat stellen een eigen wereld op te bouwen buiten de volwassenen om. Volgens Sterckx en Bouw (2005: 34-35) is er op internet zelfs sprake van een revolutie wanneer het gaat om het zoeken naar een potentiële huwelijkspartner. Het voordeel ervan is ook, zo stellen zij, dat de moderne technologieën door de fysieke afstand en anonimiteit jongeren in staat stellen hun schaamte en verlegenheid te overwinnen (vgl. Brouwer 2001). Mamadouh (2001) en Brouwer (2005: 96) laten zien dat cyberspace voor Marokkaans-Nederlandse jongeren een belangrijke plek is voor debat over allerlei maatschappelijke vraagstukken.

19

1.3 Probleemstelling: moslimjongeren en 'identity politics' in Gouda

Uit het bovenstaande blijkt dat twee opvallende en ogenschijnlijk tegenstrijdige tendensen zich tegelijkertijd voordoen. Moslims en de islam staan in het middelpunt van de aandacht van de politiek en het publieke debat, terwijl gelijktijdig religie, identiteit en cultuur steeds meer als privé zaken worden opgevat. Op hetzelfde moment wordt de islam belangrijker voor jongeren terwijl zij juist minder betrokken zouden zijn bij religieuze praktijken. Wat verstaan jongeren dan onder moslim-zijn en islam, als zij betrokkenheid bij religieuze praktijken kunnen loskoppelen van hun identiteit? Wat maakt een identiteit voor deze jongeren tot een moslimidentiteit? Uit de hiervoor besproken discussies naar aanleiding van de moord op Van Gogh blijkt al dat er verschillende definities over islam en

moslim-zijn leven onder moslims en niet-moslims. Dit blijft echter onderbelicht in het maatschappelijke debat en in studies naar moslims in Nederland. Hóe jongeren godsdienstig zijn en op welke wijze zij hun moslimidentiteit construeren komt nauwelijks aan bod.¹⁰ Uit buitenlandse studies die zich daar wel op richten, blijkt dat jongeren op zeer verschillende wijzen hun moslimidentiteit invullen (Cesari 1998, 2003, Jacobson 1998, Vertovec 1998, Kanmaz 2003, Jacobsen 2006). De discussie richt zich daarbij vooral op de mate van individualisering van religiositeit en vraagstukken rondom religieus gezag (Peter 2006). Kepel (2004: 287) ziet zelfs de strijd tussen de uiteenlopende zelfdefinities als basis voor wat hij noemt 'the war for Muslim minds'. Jongeren maken in deze strijd keuzes die altijd worden beïnvloed door hun relatie met anderen. Hoe jongeren hun moslimidentiteit en de islam definiëren en beleven, kunnen we beschouwen als een specifiek voorbeeld van 'identity politics'. Met 'identity politics' bedoel ik de onderhandelingen van mensen over definities en interpretaties van voorstellingen, praktijken en ervaringen die een specifieke identiteit vormen. Over de moslimidentiteit wordt door jongeren voortdurend in het dagelijkse leven onderhandeld met mensen binnen de eigen groep en daarbuiten. In deze onderhandelingsprocessen gaat het ook om macht. Een van de aspecten van onderhandelen is immers de vraag wie in staat is om een bepaalde definitie van identiteit aan een ander op te leggen en hoe die ander daarmee omgaat.

Om deze onderhandelingen in de alledaagse leefomgeving van jongeren te onderzoeken, is een kleinschalige en intensieve studie noodzakelijk. Grootschalige surveys kunnen wel de meningen en attitudes van jongeren aan het licht brengen, maar niet inzoomen op de dagelijkse interacties en praktijken.

Tussen 1997 en 1999 heb ik gewerkt als vrijwilliger en van 1999 tot en met 2002 als coördinator van de Schoolloopbaanbegeleiding (waaronder huiswerkbegeleiding) in Gouda; een project van moskee An Nour en jeugdhulpverleningsinstelling RCJ/Het Woonhuis. Vanaf 2002 tot en met 2005 heb ik gewerkt als vrijwilliger bij hetzelfde project dat in die periode niet meer in de moskee zat. Tijdens dit werk heb ik vanaf 1999 tot en met 2005 mijn onderzoek uitgevoerd onder de jongens en meisjes (tussen 10 en 20 jaar) die moskee An Nour bezochten voor de huiswerkbegeleiding. De verdere verantwoording en uiteenzetting over het theoretisch kader, de gekozen methodologie en de onderzoekslocatie volgen verderop in deze studie. Mijn werk voor het project Schoolloopbaanbegeleiding in moskee An Nour in Gouda bood mij de gelegenheid om dit onderzoek uit te voeren. De discussies over islam en jongeren lijken zich deels toe te spitsen op jongeren tussen 10 en 20 jaar. Dit was ook de doelgroep van de Schoolloopbaanbegeleiding. In

deze studie gaat het om onderhandelingen over voorstellingen, praktijken en ervaringen die deel uitmaken van de moslimidentiteit van de Goudse Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren (vgl. Eickelman en Piscatori 1996: 21).

De centrale vraag in deze studie luidt:

Hoe construeren Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren tussen 12 en 20 jaar in Gouda hun identiteit als moslim in relatie tot anderen binnen en buiten de eigen groep?

Het proces van identiteitsconstructie heeft in ieder geval drie dimensies (Droogers 2003):

21

- 1 Een interne dimensie ('identity politics' in relatie tot andere moslims);
- 2 Een externe dimensie ('identity politics' in relatie tot niet-moslims);
- 3 Een religieuze en culturele dimensie (religieuze en culturele voorstellingen, praktijken en ervaringen).

Aangezien een onderzoeker in het veld invloed uitoefent en wordt beïnvloed door de onderzoeksgroep, is het van belang ook de relatie tussen onderzoeker en onderzochten bij het verslag van het veldwerk te betrekken. Een belangrijk aspect van 'identity politics' is gender. Hoewel gender in alle drie dimensies een rol speelt, is het zo belangrijk dat ik het apart zal behandelen. Dit geldt ook voor de activiteiten van jongeren op internet. Dit leidt tot drie extra dimensies van 'identity politics'. Deze dimensies kunnen gezien worden als specifieke uitwerkingen van combinaties van de interne en externe dimensie:

- 1 Een etnografische dimensie (dit wordt uitgewerkt als een methodische verantwoording en reflectie op het onderzoek);
- 2 Een genderdimensie (een subdimensie van de interne dimensie. Het gaat daarbij om 'identity politics' tussen jongens en meisjes en ouderen over de ervaren en ideologische verschillen tussen jongens en meisjes);
- 3 Een virtuele dimensie (in dit deel van de studie zal vooral aandacht besteed worden aan de relatie tussen internet en identiteitsvorming en de omgang van jongeren met internet).

In deze studie worden deze dimensies bestudeerd vanuit de ervaringen van de Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda. Dit

leidt tot de volgende subvragen die, in een iets andere volgorde dan hierboven weergegeven, gekoppeld zijn aan de dimensies van 'identity politics'. Deze subvragen zijn de leidende vragen voor de hoofdstukken 3 tot en met 8. Overigens dient te worden opgemerkt dat het bovenstaande overzicht van de dimensies vooral dient ter verduidelijking. In de praktijk lopen de dimensies door elkaar heen, beïnvloeden ze elkaar en veronderstellen ze elkaar.

- 22
- Ad. 1 Welke rol spelen 'identity politics' in de relatie tussen onderzoeker en de onderzoeksgroep? (hoofdstuk 3)
 - Ad. 2 Hoe construeren jongeren hun moslimidentiteit op basis van hun ervaringen met niet-moslims? (hoofdstuk 4)
 - Ad. 3 Hoe construeren jongeren hun moslimidentiteit in relatie tot ouderen en leeftijdsgenoten binnen de eigen groep? (hoofdstuk 5)
 - Ad. 4 Hoe construeren jongens en meisjes hun moslimidentiteit in relatie tot elkaar en tot ouderen met betrekking tot gender? (hoofdstuk 6)
 - Ad. 5 Hoe construeren jongeren hun moslimidentiteit aan de hand van praktijken, voorstellingen en ervaringen? (hoofdstuk 7)
 - Ad. 6 Hoe construeren jongeren hun moslimidentiteit op basis van relaties op internet, chatboxen en online groepen (msn en Yahoo)? (hoofdstuk 8).

Hoewel de dimensies gekoppeld zijn aan de hoofdstukken betekent dit niet dat er per hoofdstuk slechts één dimensie aan bod komt; ook daar lopen de dimensies voortdurend door elkaar. Wel is het zo dat de nadruk telkens ligt op een van de dimensies en dat er van daaruit naar de andere dimensies wordt gekeken. Wanneer het bijvoorbeeld gaat om praktijken, voorstellingen en ervaringen (in hoofdstuk 7) komt ook gender aan bod, maar dan ligt de nadruk op kleding. In het hoofdstuk over gender (hoofdstuk 6) ligt de relatie op de onderhandelingen tussen jongens en meisjes en op de onderhandelingen over mannelijkheid en vrouwelijkheid, maar deze onderhandelingen geschieden mede op basis van praktijken, voorstellingen en ervaringen. Alle dimensies komen dus overal aan bod, maar de aard van iedere analyse is anders.

1.4 Wetenschappelijk en maatschappelijk belang

Het wetenschappelijke doel van deze studie is een bijdrage leveren aan de kennisvorming over Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Nederland. Recente grote onderzoeken zoals *Moslim in*

Nederland (Phalet en Ter Wal 2004) zijn gebaseerd op materiaal dat dateert van 2000 en daarvoor. Uit het rapport *Moslim in Nederland* (2004) blijkt enerzijds een trend naar secularisering (onder andere op basis van afname van het moskeebezoek), maar anderzijds ook een onverminderd sterke betrokkenheid bij de islam (Phalet en Güngör 2004, Phalet en Haker 2004). In hun kritieken op dit rapport stellen Dessing (2005) en Landman en Sunier (2005) terecht grote vraagtekens bij de operationalisering van het begrip secularisering, de gehanteerde onderzoeksmethode (survey-onderzoek) en de invalshoek (islam, moderniteit en migratie). Hoewel het onderzoek interessant cijfermateriaal oplevert, worden belangrijke vragen niet beantwoord. Dessing (2005: 11-12) laat zien dat met dergelijk grootschalig kwantitatief onderzoek onbelicht blijft hoe jongeren op verschillende wijze invulling geven aan hun betrokkenheid bij de islam en dat niet duidelijk wordt wat het betekent dat iemand zich moslim noemt. Landman en Sunier (2005: 17-18) laten zien dat de onderzoekers van *Moslim in Nederland* religie opvatten als een onveranderlijk en uniform normatief stelsel. Verschillen in interpretaties blijven onbesproken evenals strategieën die moslims hanteren om moslim te kunnen zijn in een veranderende wereld.

23

Doordat mijn onderzoek kleinschalig en kwalitatief van aard is, en zich richt op 'identity politics', kan in deze studie wel ingegaan worden op de vragen die Dessing en Landman en Sunier stellen. Dit onderzoek vult daarmee niet alleen een belangrijke lacune op in Nederlands wetenschappelijk onderzoek naar moslims, maar ook op het terrein van maatschappelijk relevante kennis. In dit onderzoek wordt immers verder gekeken dan alleen de vraag naar religieuze ervaring of secularisering. Er wordt gekeken naar de motieven, handelingen en opvattingen van jonge moslims. In het maatschappelijk debat worden de moslimidentiteit en islam als vanzelfsprekend behandeld. Door in te gaan op 'identity politics' wordt duidelijk hoe en waarom jongeren hun moslimidentiteit construeren en wat de invloed van anderen daarop is. Deze studie is nadrukkelijk geen onderzoek naar radicalisering van moslimjongeren. Het onderwerp radicalisering krijgt wel aandacht in deze studie. Daarbij gaat het erom hoe radicalisering past binnen het bredere kader van de ontwikkelingen onder jonge moslims in Nederland.

1.5 Opbouw

Bovengenoemde indeling in subvragen vormt de basis voor de indeling van deze studie. In het volgende hoofdstuk (hoofdstuk 2) zullen 'identity politics', de bijbehorende dimensies en de samen-

hang ertussen verder uitgewerkt worden. Omdat de methodische verantwoording en reflectie behandeld wordt als een aparte dimensie (etnografische), zal dit terugkomen in een apart hoofdstuk (hoofdstuk 3). Hoofdstuk 4 gaat in op de relatie tussen jonge moslims en niet-moslims. Het vijfde hoofdstuk behandelt de relatie tussen moslims onderling. Dit wordt verder uitgewerkt in het zesde hoofdstuk waar ik inga op de genderdimensie. Het zevende hoofdstuk gaat in op de wijze waarop jongeren omgaan met praktijken, voorstellingen en ervaringen om hun relatie met Allah vorm te geven. Het achtste hoofdstuk werkt de resultaten van de voorgaande hoofdstukken uit in een andere specifieke context, namelijk die van internet. Tot slot volgen de discussie en conclusie in hoofdstuk 9.

2 Moslims en moslimidentiteit

Identiteit, authenticiteit, reflectie en islam van jongeren in een moderne samenleving

25

2.1 Inleiding

Iedereen die getuigt dat er geen god is dan Allah en dat Mohammed zijn boodschapper is, is een moslim. Daarmee is het antwoord op de vraag wat de moslimidentiteit precies is, ogenschijnlijk simpel en overzichtelijk. De praktijk is minder vanzelfsprekend. Aan de ene kant signaleren onderzoekers een toename van het belang van religie in de identiteitsvorming van jongeren (Kanmaz 2003, De Koning en Bartels 2006). Aan de andere kant signaleert Phalet (2004) dat jongeren juist minder betrokken zijn bij de religieuze praktijk en religie in toenemende mate als een privézaak zien. Dit zou wijzen op een tendens naar secularisering van jongeren.¹ Tegelijkertijd wordt uit die studie wel duidelijk dat dergelijke jongeren zich moslim blijven noemen. Dit is in lijn met bijvoorbeeld Cesari (1998) die erop wijst dat zogenaamde 'secularisten' zich toch moslim voelen. Maréchal (2003: 11-18) bespreekt diverse andere tendensen die andere invullingen van moslimidentiteit laten zien zoals een vorm van verzet tegen secularisering, protest tegen bepaalde politieke gebeurtenissen of een manier om de verschillen tussen mannen en vrouwen vorm te geven.

Deze verschillende en soms ogenschijnlijk tegenstrijdige tendensen betekenen dat identiteit niet als vanzelfsprekend en eenduidig kan worden opgevat, maar dat identiteit verklaard moet worden. In dit hoofdstuk geef ik de hoofdlijnen weer van mijn uitwerking van het begrip identiteit. Daarbij zal ik proberen om het begrip moslimidentiteit af te bakenen door in te gaan op de discussie over primordiale en situationele identiteit en door de relatie tussen religieuze identiteit en etnische identiteit te belichten. Vervolgens zal ik het concept identiteit nader uitwerken waarbij de begrippen 'keuze', 'repertoire' en 'identity politics' centraal staan.

2.2 Afbakening van het identiteitsbegrip

2.2.1 Primordiaal én situationeel

26 Het dominante paradigma in wetenschappelijk onderzoek naar etnische identiteit is dat van Barth (1969). Hij vroeg in zijn studie aandacht voor de constructie en handhaving van grenzen tussen groepen. Volgens Barth moest bij onderzoek naar etnische identiteit de nadruk niet liggen op het terrein van culturele kenmerken en verschillen, maar op de maatschappelijke context en op de noodzaak tot het markeren van groepsgrenzen en op de interactie tussen groepen (Barth 1969). In de discussies over etnische identiteit wordt zijn situationele benadering vaak afgezet tegen de primordiale benadering. In een primordiale benadering zou identiteit een fundamenteel aspect van het menselijk bestaan en zelfbewustzijn zijn; onveranderlijk en onveranderbaar. Shils (1957) heeft als eerste de term primordialisme gebruikt voor het beschrijven van familierelaties. Die familieverwantschap betekent een band 'not merely to the other family member as a person, but as a possessor of certain especially significant relational qualities, which could only be described as primordial' (Shils 1957: 142). Deze band heeft 'a certain ineffable significance [...] attributed to the tie of blood' (Shils 1957: 142). Daarnaast wordt ook verwezen naar Geertz (1973) die vooral aandacht had voor de relatie tussen tradities en primordialisme. Zijn notie van primordialisme is erop gericht om loyaliteiten te verklaren die gebaseerd zijn op het deel uitmaken van een etnische groep. Deze loyaliteiten komen niet voort uit eigenbelang of wederzijdse verplichtingen, maar uit 'some accountable absolute import attributed to the very tie itself' (Geertz 1973: 259).

De kritiek op het primordialisme is vooral door Eller en Coughlan (1993: 191-192) scherp geformuleerd. Deze auteurs leggen in hun analyse de nadruk op het statische en a-priorikarakter van identiteit in de primordiale benadering en op primordiale loyaliteiten. Deze primordiale loyaliteiten zijn volgens hen in deze benadering een kwestie van affectiviteit die gewoon aanwezig is en niet ontstaat uit sociale interactie. Sindsdien hebben verschillende auteurs erop gewezen dat deze kritiek geen recht doet aan de benadering van Shils en Geertz (Jenkins 1997, Tilley 1997, Cornell en Hartmann 1998, Fenton 2004). Shils en Geertz spreken over primordiale loyaliteiten en niet over een primordiale conceptualisering van etnische identiteit (Fenton 2004: 89). Beiden stellen niet dat primordiale loyaliteiten statisch zijn en a priori gegeven, maar dat ze als zodanig gezien worden door de actoren in kwestie. Bloedbanden, taal en cultuur worden door de actoren zelf gezien als onveranderlijk en bindend, zo stelt Geertz (1973: 259, vgl. Jen-

kins 1997: 45, Tilley 1997). Het gaat er dus om dat identiteit niet primordiaal is, maar dat we moeten kijken waarom, hoe en onder welke omstandigheden mensen een bepaalde identiteit als primordiaal ervaren. Diverse auteurs maken daarbij duidelijk dat het primordiale karakter van bepaalde loyaliteiten een sociale constructie is die we aangeleerd krijgen door socialisatie en gemeenschappelijke ervaringen (Bentley 1987, Yelvington 1991, Jenkins 1997, Fenton 2004). De constructie van de eigen identiteit staat vaak in het teken van het behouden van deze loyaliteiten of het creëren van nieuwe vormen van verbondenheid.

Het gaat er daarom ook niet om te kiezen tussen een benadering waarin aandacht is voor het primordiale of een benadering met de nadruk op het situationele karakter van identiteit. Vanuit een situationele invalshoek liggen vragen voor de hand zoals: Onder welke omstandigheden wordt etnische identiteit een basis voor sociale actie? Welke sociale doelen dient identiteit? (Tilley 1997: 512) Aandacht voor het primordiale aspect van identiteit betekent dat we vragen stellen zoals: Hoe ontwikkelt zich het idee van een etnische of religieuze groep? Welke religieuze voorstellingen en praktijken bepalen het emotionele karakter van identiteit? (Tilley 1997: 512) Waarom beschouwen mensen bepaalde culturele kenmerken als relevant in de interactie met anderen en als eigenschappen die niet te veranderen of op te geven zijn? (Fenton 2004: 85) De vragen die genoemd zijn, zijn niet strijdig met elkaar maar horen bij elkaar. Bij de ontwikkeling van het idee van een etnische of religieuze groep dient immers ook gekeken te worden naar de omstandigheden waaronder dat gebeurt. Wanneer we willen bekijken onder welke omstandigheden een identiteit een basis wordt voor sociale actie, dan worden bepaalde elementen die als authentiek worden beschouwd, naar voren gebracht. Hoe dat gebeurt en wat voor consequenties dat heeft voor het idee van een etnische groep is daarmee ook een onderdeel van onderzoek. De primordiale loyaliteiten worden deels gecreëerd doordat mensen een gevoel van verbondenheid, een familiegevoel, krijgen door het delen van dezelfde alledaagse praktijken, gewoonten en taal (Bentley 1987, 1991, Roosens 1998, Fenton 2004). Overdracht van de identiteit op kinderen bijvoorbeeld door het regelmatig vertellen van verhalen hoort daar ook bij. De disposities die op deze manier kunnen ontstaan bepalen op onbewuste wijze ons gedrag, onze smaak en onze perceptie van de wereld om ons heen (Strandbu 2005: 38). Het idee van verbondenheid is daarmee nauw verbonden met tijd en plaats en dus deels situationeel bepaald.

Taylor (1992) laat zien dat 'identity politics' een resultaat is van het universalistische discours van gelijke rechten en waardigheid en van het particularistische discours van het ideaal van authenticiteit.

28

Beide hangen met elkaar samen aangezien het primordiale karakter van identiteit in een migratiesituatie altijd betekent dat dit opnieuw gedefinieerd moet worden op een manier die logisch is en begrijpelijk in de nieuwe situatie; alleen dan kan de identiteit behouden blijven. Primordiale opvattingen worden beïnvloed door actuele omstandigheden. Tegelijkertijd kunnen primordiale loyaliteiten het moeilijker maken voor mensen om zich aan een bepaalde etnische identiteit te onttrekken. Een combinatie van een situationele en primordiale benadering is bijvoorbeeld een analyse waaruit blijkt onder welke omstandigheden een identiteit steeds meer primordiale trekken krijgt. Een dergelijke ontwikkeling kunnen we primordialisering van identiteit noemen: het proces waarbij mensen in toenemende mate bepaalde absolute waarden aan loyaliteiten van een categorie mensen toeschrijven. Bij een dergelijke ontwikkeling is er steeds minder ruimte voor een situationele benadering van identiteit door de betrokkenen zelf; dat zou in hun ogen immers de eigen identiteit aantasten. Bij deze ontwikkeling worden de overeenkomsten met anderen binnen de eigen groep en de verschillen met outsiders steeds belangrijker.

2.2.2 Religieuze en etnische identiteit

Gaandeweg de jaren zeventig en tachtig is in studies naar religieuze identiteit het etniseringsperspectief het dominante paradigma geworden. Dit geldt niet alleen voor studies naar moslims, maar bijvoorbeeld ook voor studies naar hindoes. In dit perspectief wordt geprobeerd bredere sociale processen te verdisconteren in de studie naar religie en specifiek de religie van minderheden. Religieuze praktijken worden benaderd via het etniciteitsparadigma en religieuze identiteit wordt gelijkgesteld aan etnische identiteit (Raj 2000: 536-537). Dit heeft verwarring tot gevolg. Zo wordt met betrekking tot de islam vaak gesproken over etnisering van de islam: het proces waarin de islam een 'identity marker' wordt (Kanmaz 2003). Van etnisering van de islam wordt ook gesproken wanneer bijvoorbeeld de 'Marokkaanse' (etnische) identiteit wordt vermengd met de moslimidentiteit (Bloul 1996). Voor een wetenschappelijke studie is het van belang de verwarring die er bestaat tussen etnische identiteit en religie te vermijden en de concepten die gebruikt worden voor beschrijving en analyse zo helder mogelijk te maken. Religieuze en etnische identiteit zijn niet tot elkaar te reduceren en een analytische scheiding is dan ook noodzakelijk.

Het definiëren van een etnische identiteit geschiedt op basis van een idee van verwantschap, zoals diverse onderzoekers hebben laten zien (Eriksen 1993, Cornell en Hartmann 1998, Gil-White 1999, Fenton 2004). Ik ben het eens met Roosens (1998), die stelt

dat de verwijzing naar de oorsprong (de verwantschapsmetafoor) een groep etnisch maakt. Deze verwantschapsmetafoor kan beschouwd worden als een sociale constructie die tot stand komt in 'een ingebeelde interactie tussen de actuele leden van een etnische groep en deze uit voorbije tijden' (Roosens 1998: 190). Met verwantschap wordt niet per se een reële bloedverwantschap bedoeld, maar het gaat om het *idee* van verwantschap (Weber in Verkuyten 1999: 43). Dit idee van afstamming en verwantschap wordt daarbij voortdurend en afhankelijk van de omstandigheden opnieuw ingevuld, geïnterpreteerd en aangepast (Verkuyten 1999: 44). De verwantschapsmetafoor is in feite het referentiekader dat de al eerdergenoemde primordiale loyaliteiten bepaalt (Shils 1967, Geertz 1973). Door middel van dit referentiekader wordt continuïteit gecreëerd tussen verleden, heden en toekomst. Een dergelijk referentiekader lijkt een belangrijke rol te spelen bij het vrijkomen van sterke emoties bij etnische conflicten (Eller en Coughlan 1993: 194-195, Roosens 1998: 192-193, Timmerman 2003: 55-56).

29

Etnische identiteit begint dus met de notie van verwantschap, het idee van een gezamenlijke afstamming. Dit lijkt echter niet het geval te zijn wanneer het gaat om religieuze identiteit. Of iemand een moslim is, heeft formeel niet te maken met verwantschap, maar wordt bepaald door het uitspreken van de geloofsbelijdenis (de *shahada*). In tegenstelling tot etnische identiteit is de exit-optie (het afleggen van de religieuze identiteit) gemakkelijker. Wanneer iemand zegt dat hij of zij geen 'Marokkaan' of 'Nederlander' meer is, lijkt dat onmogelijk, zeker in het geval van Marokkaanse Nederlanders, die hun nationaliteit niet kunnen afleggen. Daarmee is echter niet alles duidelijk. In de islamitische tradities is uittreding zeer omstreven. Wat nu als een moslim verwijst naar zijn moslimouders en daarmee aangeeft dat hij dus automatisch moslim is? In de islam bestaat het concept '*umma*'; als een vorm van verwantschapsmetafoor. En hoe ligt het als bijvoorbeeld een Turkse identiteit en moslimidentiteit met elkaar zijn verbonden? (Sunier 1996) We zien dus dat religieuze en etnische identiteit voortdurend door elkaar heen lopen.

Als het idee van verwantschap een etnische identiteit onderscheidt van een andere sociale identiteit, wat is dan het verschil tussen een religieuze identiteit en een etnische identiteit? In het geval van de islam is iemand een moslim wanneer hij of zij de intentie heeft om moslim te worden en de *shahada* uitspreekt: 'Ik getuig dat er geen god is dan Allah, en ik getuig dat Mohammed zijn dienaar en Boodschapper is.' Wanneer we de verwantschapsmetafoor zien als de wijze waarop mensen de band met de (mythische) voorouders in stand houden, kunnen we in het geval van een moslimidentiteit zeggen dat het gaat om het produceren, onderhouden en

reproduceren van de band met Allah. Centraal daarin staan verwijzingen naar de 'transempirische' werkelijkheid (Geertz 1999: 471).² Deze metafoor van de relatie met Allah kan niet zomaar gereduceerd worden tot een etnische identiteit. Het gaat om iets anders dan de verwantschapsmetafoor. Het gaat zoals gesteld om een spirituele verwantschap. Verder is het van belang dat religieuze identiteit niet alleen gebaseerd is op culturele kenmerken van een specifieke groep (particularisme), maar ook een claim heeft op een algemeen geldende en absolute waarheid (universalisme).

30 Het hanteren van een analytische scheiding tussen etnische en religieuze identiteit stelt ons in staat om adequater te kunnen begrijpen hoe en waarom jongeren een verschil maken tussen cultuur en religie (Sunier 1994). Een dergelijk onderscheid heeft gevolgen voor de religieuze identiteit, zoals Jacobson (1997a, 1997b) laat zien in haar studie over Pakistaanse moslimjongeren in Groot-Brittannië. Jacobson (1997a: 235) stelt enkele vragen die hier verband mee houden: Onder welke omstandigheden vallen etnische en religieuze scheidslijnen samen en onder welke omstandigheden worden ze van elkaar gescheiden? In welke mate is het effectief voor een minderheid om zich te profileren als een religieuze groep zonder etnische of nationale banden? Een andere vraag, gesteld door Chong (1998: 4), is hoe religie etnische identiteit en cohesie kan bevorderen. Religie kan dan bepaalde culturele elementen van de etnische identiteit legitimeren en de betrokkenheid met de etnische groep versterken. Gerelateerd hieraan is de vraag van Jacobson (1997a: 235): Wanneer religieuze idealen etnische bindingen versterken, leidt dat dan tot extra vurige uitingen van verbondenheid? Opvallend voor bovenstaande vragen is dat deze allemaal gebaseerd zijn op de idee dat religie een positief effect heeft op de sociale cohesie. Religie kan echter ook dienen als voertuig voor interne conflicten (vgl. Searle-Chatterjee 2000).

2.3 Moslimidentiteit in de moderne samenleving

Uit bovenstaande afbakening blijkt dat het van belang is een analytisch onderscheid te maken tussen etnische identiteit en religieuze identiteit. Alleen dan kunnen we analyseren hoe en waarom jongeren zelf een onderscheid maken tussen cultuur en religie. Tevens dienen we te beseffen dat identiteit weliswaar situationeel bepaald is, maar dat betrokkenen dit zelf anders kunnen ervaren. Door in de analyse van de constructie van identiteit keuzes, repertoires en 'identity politics' centraal te stellen, kan rekening worden gehouden met beide aspecten. Dit zal ik in deze paragraaf verder uitwerken.

2.3.1 Identiteit, reflectie en islam

De constructie van moslimidentiteit is het resultaat van keuze en individuele reflectie (Jacobson 1998, Roy 2004). Dit is deels een proces waar jongeren bewust mee bezig zijn, maar het is ook gebaseerd op onbewuste routines en disposities (Bentley 1987, 1991, Yelvington 1991). Persoonlijke autonomie en authenticiteit staan centraal bij het maken van keuzes en het reflecteren daarover (Jacobsen 2005: 155, Jacobsen 2006). Deze reflectie wordt wel gezien als de kern van een moderne identiteit (Hetherington 1998: 47, Adams 2003: 222).³ Deze reflectie heeft betrekking op het Zelf: de voorstelling die iemand heeft van zijn of haar eigen ik.⁴ Een voorwaarde voor deze reflexiviteit is dat het Zelf kan worden waargenomen vanuit een bepaalde distantie (Adams 2003: 232). Dit geldt niet alleen voor het Zelf, maar ook voor tradities en cultuur. Zowel het Zelf als de cultuur wordt geobjectiveerd, iets wat duidelijk aanwezig is in het werk van Roy (2004). Hij verwijst daarbij naar Eickelman en Piscatori's (1996: 38) uiteenzetting over de objectivering; het proces waarin religie een onderwerp van reflectie wordt. Een van de consequenties daarvan is dat de islam steeds meer gezien wordt als een systeem met duidelijk herkenbare kenmerken, dat kan worden onderscheiden van andere systemen en dat statisch is met een authentieke kern (de zuivere of echte islam die onderscheiden moet worden van de 'Marokkaanse' cultuur) (vgl. Eickelman 1992). Dat maakt de zoektocht naar de 'zuivere' islam ook tot een poging om die authentieke, primordiale identiteit opnieuw uit te vinden.

31

Keuze en reflectie hebben te maken met diverse factoren uit de omgeving van jongeren. Bepaalde kenmerken van moderniteit, zoals individualisme, het streven naar zelfverwezenlijking en de nadruk op het zelf nadenken, versterken de betrokkenheid bij de islam (Cesari 2003: 254, Esposito 2003: 5, Herbert 2003: 17, Roy 2004: 153-154).⁵ Tennekes (1991: 13-14) noemt drie factoren die van invloed zijn op de ontwikkeling van islam bij jongeren. Ten eerste zijn door migratie de ouders, en nu ook de kinderen, terechtgekomen in een wereld waarin het moslim-zijn geen vanzelfsprekende zaak is, maar juist iets wat hen onderscheidt van de omgeving. Het moslim-zijn wordt hierdoor meer een persoonlijke keuze die niet los te zien is van de omringende samenleving. De tweede factor is dat jongeren met verschillende invullingen van het moslim-zijn worden geconfronteerd. Verkeerden hun ouders in Marokko in de situatie dat er nagenoeg alleen Marokkaanse moslims waren, in Nederland komen ouders en jongeren bijvoorbeeld Turks-Nederlandse, Somalisch-Nederlandse en autochtone moslims tegen. Zichzelf presenteren als moslim kan een poging zijn om die verschillen te overstijgen. De derde factor is de spanning die er

bestaat tussen de samenleving zoals die eruit zou moeten zien volgens de islam van de jongeren, en de werkelijkheid zoals die door hen wordt ervaren. De islam kan in de ogen van de moslims een project zijn dat in maatschappelijke zin nog moet worden gerealiseerd. Dit kan bijvoorbeeld leiden tot de islam als een symbool in het verzet tegen de Westerse (Amerikaanse) politieke en culturele dominantie en tegen racisme (Vertovec en Rogers 1998: 11).⁶ De islam wordt onderwerp van discussie, studie en reflectie door het verlies van een religieuze inbedding en zekerheden (zoals de oproep tot gebed die vijf keer per dag klinkt in Marokko) en het leven in de moderne samenleving.

- 32 De consequentie hiervan is dat de keuze voor een moslimidentiteit niet vanzelfsprekend is voor jongeren, maar een bewuste keuze uit meerdere opties waarover gereflecteerd wordt (Jacobson 1998: 153, Klinkhammer 2000: 283, Tietze 2001: 42, Phalet en Gungör 2004: 31). Dergelijke benaderingen lijken daarbij mede gebaseerd te zijn op wat bijvoorbeeld Giddens en Beck geschreven hebben over identiteit, tradities en moderniteit. Volgens Giddens (1990: 38-39) betekent de reflexiviteit van het moderne leven dat sociale praktijken stevast onderwerp zijn van studie en voortdurend veranderen. Dit betekent dat het Zelf een reflexief project wordt in een tijd waarin mensen voortdurend met onzekerheden worden geconfronteerd: onzekerheid en onduidelijkheid over wie zij zijn, wie zij willen zijn en hoe ze zouden moeten handelen. Tradities hebben hun zeggingskracht verloren en de eigen identiteit van mensen is losgeraakt van hun sociale omgeving. De nadruk ligt daarbij op autonome zelfontwikkeling.⁷ Volgens Beck en Beck-Gernsheim (1995: 6) leidt de onttraditionalisering ertoe dat het individu losraakt van allerlei sociale bakens die de levensloop van mensen voorheen bepaalden. Vooral bij Giddens staat reflectie in het teken van persoonlijke groei en is religie vooral een wapen tegen wat hij ziet als 'ontological insecurity' (Giddens 1991: 53) die is ontstaan door het wegvallen van traditionele verbanden. Het gevolg van reflectie is dan individualisering, aangezien individuen hierdoor bevrijd zijn van voorgeschreven sociale posities en sociale rollen. Individuele mensen moeten zelf hun identiteit construeren en zelf keuzes maken uit verschillende culturele repertoires. Tegelijkertijd is reflectie op de eigen identiteit een manier om 'trouw' te zijn aan het eigenlijke Zelf en staat daarbij in het teken van de constructie van een authentiek Zelf (Jacobsen 2005, 2006). Authenticiteit betekent dat iemands wijze van bestaan aansluit bij zijn of haar 'echte' identiteit en natuur (Van Harskamp 2000: 63, Meyer 2006: 7). In het geval van moslims kan dit bijvoorbeeld betekenen dat een persoon niet bepaalde leefregels volgt omdat dat 'zo hoort' of omdat anderen dat zeggen, maar omdat hij of zij dat zelf wil. Dibbits

(2006) laat in een artikel over kledingstijlen zien dat authenticiteit geen gegeven is, maar dat het tot stand komt door een proces van authenticering waarbij mensen een identiteit creëren rondom noties als echtheid en geloofwaardigheid (vgl. Bucholtz 2002). Zowel insiders als outsiders spelen een rol bij het beoordelen van echtheid, geloofwaardigheid, valsheid en ongeloofwaardigheid.

Uit bovenstaande beschrijving mag duidelijk zijn dat authenticiteit en identiteit veel raakvlakken hebben, maar ze zijn niet hetzelfde. Authenticiteit gaat over het idee van het eigenlijke Zelf en de pogingen om trouw te zijn aan dat authentieke Zelf. Identiteit gaat over loyaliteit aan de eigen groep op basis van verbeelde verwantschap en het markeren van grenzen tussen de eigen groep en de outsiders. In de praktijk van alledag vindt de identiteitsconstructie van jongeren plaats op basis van etnische, religieuze en andere sociale loyaliteiten en grensmarkeringen. Dit betekent per definitie dat mensen moeten schipperen tussen hun loyaliteiten aan andere groepen en trouw zijn aan hun idee van het authentieke Zelf. Authenticiteit is ook niet per se gelijk aan primordiaal. Authenticiteit gaat over het idee van de essentie van een bepaald persoon en primordiaal heeft betrekking op 'loyaliteiten met anderen' die een bepaalde absolute en essentiële waarde vertegenwoordigen. Zo staat in jeugdcultuur authenticiteit in hoog aanzien, maar dat gaat niet gepaard met absolute loyaliteiten. Dit lijkt vooral het geval te zijn bij etnische en religieuze groepen.⁸ Beide processen kunnen natuurlijk wel samengaan en elkaar versterken. Wat we namelijk zien bij moslimjongeren is dat authenticiteit en moslimidentiteit kunnen gaan samenvallen. Een persoon is dan in essentie een moslim en de essentie van een groep is dat ook. De loyaliteit naar andere moslims en het volgen van Allahs wil krijgt dan een absolute en essentiële waarde. Met andere woorden, wanneer authenticiteit en identiteit gaan samenvallen, kan er primordialisering optreden (vgl. Jacobsen 2005: 160).

Hoewel Roy (2004) niet verwijst naar Giddens, sluiten zijn ideeën over reflectie, objectivering van de islam en de consequenties van die processen erg goed aan bij Giddens. De vervreemding en ontworteling die jongeren ervaren, maken de weg vrij voor een re-islamisering van deze jongeren (Roy 2004: 140). Doordat de tradities van de ouders aan zeggingskracht hebben verloren, richten jongeren zich op universele symbolen. Zowel jongeren die minder bezig zijn met het geloof als degenen die dat in sterke mate doen, claimen bezig te zijn met een constructie van de zuivere islam zonder 'culturele referentiepunten' (Karakaşoğlu 2003: 108, 113-114, Roy 2004: 117). Waar het referentiepunt van de ouders het leven in Marokko was, is het dat voor de jongeren juist niet. De islam is daarbij een symbool dat hun zekerheid, zingeving en een gevoel van verbondenheid kan geven (Mandaville 2001b: 32-33). Daarbij

gaat het er niet om dat alle jongeren dan ook dezelfde opvattingen over de islam hebben. De kracht van symbolen is juist dat mensen er verschillende betekenissen aan kunnen toekennen en tóch het symbool kunnen delen (Cohen 1985). De nadruk die jongeren leggen op authenticiteit, persoonlijke groei en respect laat zien dat deze islamisering gepaard gaat met een individualistische identiteit waarin het Zelf centraal staat (Mandaville 2001b: 33, Roy 2004: 148-149). Zowel Beck als Giddens stelt dat identiteitsconstructie een continu reflexief project geworden is, waarbij individuen zich voortdurend bewust zijn van hun identiteit en deze ook kunnen veranderen (Giddens 1991, Beck 1992).

34

2.3.2 Reflectie en individualisering als culturele processen

Er is nogal wat kritiek mogelijk op de wijze waarop met name Giddens omgaat met identiteit en reflectie. Deze kritiek heeft gevolgen voor de wijze waarop de relatie tussen identiteit, reflectie en religie in deze studie wordt opgevat. Vooral drie punten zijn daarbij van belang: de relatie tussen reflectie en cultuur, de tegenstelling tussen moderniteit en tradities, en als derde de wijze waarop individualisering kan worden opgevat.

Veel van de kritiek is gericht op het feit dat Giddens de invloed van de culturele omgeving niet adequaat behandelt (Sökefeld 1999, Adams 2003). Dit wordt duidelijk als we het maken van keuzes daarbij in ogenschouw nemen. Het maken van keuzes is een belangrijk aspect in de constructie van identiteit. Du Bois Reymond *et al.* (1998: 36 in Bartels 2001b: 56) laten zien dat jongeren niet zomaar keuzes maken, maar dat zij 'veel autobiografisch werk' verrichten. Meer dan andere generaties zijn jongeren gedwongen hun keuzes en die van anderen te beargumenteren en daarop te reflecteren. Volgens Du Bois Reymond *et al.* (1998 in Bartels 2001b: 56) is er een sterke dwang om keuzes te maken doordat er meer mogelijkheden zijn dan in het verleden en omdat jongeren daar optimaal gebruik van moeten maken. In het geval van moslimjongeren geldt bijvoorbeeld dat zij kunnen kiezen uit andere mogelijkheden dan die van hun ouders en dat hun opties beïnvloed zijn door de jongerencultuur. Bartels (2001b) laat zien dat dit ook onder moslimjongeren een grote rol speelt, bijvoorbeeld bij het wel of niet dragen van een hoofddoek. Het maken van keuzes, stelt Bartels, is daarmee een kernactiviteit geworden in het construeren van een eigen identiteit. Keuzes maken en reflectie zijn daarmee nauw verbonden met moderne ontwikkelingen in de Nederlandse samenleving. We moeten het proces van kiezen en reflecteren niet opvatten als een proces van autonome individuen. Adams (2003) laat zien dat het idee van een reflectieve identiteit op tal van manieren verbon-

den is met de sociale en culturele omgeving. Reflexiviteit is zelf het product van een culturele omgeving. De wijze waarop dit proces zich voltrekt is mede afhankelijk van de culturen waar men deel van uitmaakt en die in de loop van de tijd veranderd zijn.

Het tweede kritiekpunt betreft het uitgangspunt dat reflexiviteit een moderne aangelegenheid is die individuen in staat stelt afstand te nemen van de oude tradities. Adams (2003: 225-226) richt zich in zijn kritiek op twee belangrijke aspecten van dat uitgangspunt. Allereerst laat hij zien dat de tegenstelling tussen traditie en moderniteit een lineaire manier van denken veronderstelt, waarbij er maar op één (westerse) manier vooruitgang bestaat (Adams 2003: 225-226, vgl. Davie 2006). Het vooruitgangdenken met betrekking tot moslims bestaat hieruit dat bijvoorbeeld auteurs als Cesari (2003) en Roy (2004) signaleren dat er zich grote veranderingen voordoen onder moslims door de invloed van de moderne Europese samenlevingen. Onderzoeken uit Frankrijk en Duitsland laten inderdaad zien dat moslimjongeren zich losmaken van de tradities van hun ouders en op pragmatische wijze elementen uit de islam verzoenen en combineren met hun moderne levensstijl (Klinkhammer 2000, Tietze 2001). Volgens Tibi (1998, 2000) zou er op deze manier een 'Euro-islam' ontstaan waarin 'Europese' waarden als democratie en gelijkheid van man en vrouw geïncorporeerd zijn. Vooruitgang wordt op deze manier dus gezien als het overnemen van 'Europese' waarden.

35

Het tweede aspect van deze kritiek gaat over het essentialistische denken waar de dichotomie tussen traditie en moderniteit een uiting van is. We kunnen dit bijvoorbeeld terugvinden in Roys (2004: 40) studie waarin hij stelt dat jongeren klem raken tussen het verlies aan tradities en de integratie in een moderne seculiere samenleving. Roys deculturaliseringsthese én de scheiding tussen cultuur en religie die jongeren zelf aanbrengen, lijken op een ouder discours onder jongeren: het tussen-twee-culturendiscours. Dit was een discours dat veelvuldig te beluisteren was onder jongeren (maar ook onder jongerenwerkers, beleidsmakers en opinieleiders). Daarmee wilden jongeren aangeven klem te zitten tussen de verwachtingen en eisen van de Nederlandse samenleving en die van hun 'eigen' etnische groep (Bartels 2001b). In dat discours staan de 'Nederlandse' cultuur en, bijvoorbeeld, de 'Marokkaanse' cultuur tegenover elkaar als homogene en duidelijk herkenbare blokken. Zitten in een dergelijk discours de jongeren in een cultureel vacuüm, in Roys deculturaliseringsthese zit de islam en zitten moslims in een vergelijkbaar vacuüm. Een dergelijk discours geeft weliswaar goed weer hoe de jongeren de sociale werkelijkheid om hen heen beleven, maar geeft geen adequaat beeld van wat zij in werkelijkheid doen. Amir-Moazami (2005) laat zien dat de normatieve

opvatting van 'Euro-islam' en de essentialistische scheiding tussen traditie en moderniteit geen recht doen aan de kracht van de tradities die door de moslimmigranten zijn meegebracht.⁹ Daar kan nog aan toegevoegd worden dat door de overdracht van deze tradities van jongs af aan, onbewuste routines en disposities ontstaan die het gedrag van jongeren mede beïnvloeden. Deze routines en disposities spelen een rol bij het maken van keuzes en het reflecteren daarover (Buitelaar 2002: 482-483, Strandbu 2005: 38). Ze bepalen dus mede hoe de jongeren onderhandelen met hun omgeving over hun identiteit.

36

Gerelateerd aan het bovenstaande is er een derde punt van kritiek dat gaat over de wijze waarop Cesari (1998, 2003) en Roy (2004, 2005) omgaan met individualisering (Salvatore 2004, Peter 2006). Dit wordt opgevat als een sociaal-cultureel proces waarin mensen in toenemende mate losraken van de invloed van traditionele verbanden als klasse, stand, buurt en sekse op hun gedrag, denken en voelen (vgl. Borgman *et al.* 2003: 25). Dit leidt ertoe dat mensen hun handelen en denken (en hun motieven daarvoor) steeds vaker ontlenen aan zichzelf. Een dergelijke invulling waarbij individualistisch gelijk wordt gesteld met modern en conformistisch met traditioneel, getuigt eveneens van een lineair vooruitgangdenken zoals hierboven al gemeld. Zo ziet Cesari (1998: 31, 2003: 260, zie ook: Peter 2006: 106) individualisering als een van de processen, naast secularisering en privatisering, die moslims verbinden met de Westerse samenleving. Individualisering zou daarmee hand in hand gaan met secularisering en het verlies aan (religieuze) tradities. Evenals bij reflectie gaat het bij individualisering niet per se om het losmaken van tradities, maar om een manier om zich ertoe te kunnen verhouden. Fadil (2005) beschrijft bijvoorbeeld hoe moslimjongeren in België juist individualiseren met behulp van de islam. Overigens laat ook Cesari (1998: 31) dat zien, wanneer zij aantoonst hoe jongeren gebruikmaken van de islam om zich als autonoom individu op te stellen. Deze invulling van individualisering is bruikbaar om de processen te beschrijven dan de tegenstelling die Phalet en Güngör (2004: 18) hanteren tussen individualistisch ('niet volledig praktiserend maar godsdienstig op de eigen persoonlijke manier') en conformistisch ('godsdienstig geheel volgens de regels van de godsdienst'). Een dergelijke tegenstelling doet geen recht aan de grillige en soms paradoxale manier waarop jongeren hun religiositeit praktiseren.

Kort samengevat kunnen we stellen dat reflexiviteit geen proces is van individuen die losstaan van hun culturele omgeving en zich losmaken van tradities, maar dat reflexiviteit een cultureel proces is dat jongeren doormaken als een manier om zich te kunnen verhouden tot de veranderende omgeving. Het is een sociaal proces omdat

jongeren dit doormaken in sociale verbanden. In relaties met anderen moeten zij hun keuzes maken én verantwoorden. De keuze voor islam is daarmee niet per definitie een keuze tegen de moderne Nederlandse samenleving of tegen de tradities van hun ouders. Het is een manier om daar op kritische en creatieve wijze mee om te gaan, om zich hun nieuwe rol eigen te maken en hun eigen positie daarbij te bepalen (vgl. Göle 2000: 93).

2.3.3 Repertoires en 'identity politics'

Een van de vragen die opkomen naar aanleiding van het voorgaande is hoe we de islam moeten opvatten. Jongeren maken zoals gesteld keuzes in relatie tot anderen, maar waar kiezen zij uit? In veel studies waarin individualisering centraal staat lijkt het alsof de islam niet meer is dan een van de vele opties waaruit jongeren kunnen kiezen. Religie is dan niet meer dan een van de vele keuzes en 'slechts' een 'boundary marker' tussen verschillende groepen (Salvatore 2004: 1021-1023). In de bespreking van etnische identiteit en religieuze identiteit heb ik laten zien dat religie ook bij een religieuze identiteit meer is dan alleen een 'boundary marker'. Wanneer we uitgaan van religie of cultuur lopen we echter het risico de primordiale opvattingen over religie als vanzelfsprekend over te nemen. Dit is bijvoorbeeld wat Jansen (2003: 45) doet, wanneer hij stelt dat de Koran (omdat dit het letterlijke woord van Allah zou zijn) bij moslims het geloof kan creëren dat er op alle mogelijke manieren tegen niet-moslims moet worden opgetreden. De islam heeft volgens Jansen, in tegenstelling tot bijvoorbeeld het christendom, geen proces van modernisering doorgemaakt, waardoor het niet kan omgaan met belangrijke waarden als democratie en vrijheid. Aangezien moslims de Koran opvatten als het woord van God en dus ook de *jihad* zien als 'goddelijke opdracht', hebben niet-moslims maar twee keuzes: zichzelf verdedigen of moslim worden (Jansen 2003: 109).

Een dergelijke essentialistische opvatting van de islam is echter niet houdbaar. Er zijn, bijvoorbeeld, verschillende vragen waar een dergelijke opvatting geen antwoord op kan geven (vgl. Fearon en Laitin 2000: 863). Als de Koran en het principe van de gewelddadige *jihad* inderdaad direct tot geweld zouden leiden, hoe kan Jansen dan de verschillen in intensiteit in verschillende plaatsen en door de tijd heen verklaren? Waarom de gewelddadige *jihad* zich voorheen in Afghanistan concentreerde en nu in Irak, en bijvoorbeeld niet in Zuid-Afrika of Zweden, is met behulp van de Koran niet te verklaren. En waarom vond de aanslag van Mohammed Bouyeri in Nederland plaats en bijvoorbeeld niet in Frankrijk of Italië? Daarnaast zijn de Koran en de *jihad*-doctrine zeer rijk aan interpreta-

ties, net als andere islamitische tradities. Als islamitische tradities niet alleen gebruikt kunnen worden om gewelddadig en intolerant gedrag te legitimeren of te stimuleren, maar ook om vreedzaam en tolerant gedrag te legitimeren en stimuleren, welk mechanisme zorgt er dan voor dat moslims voor de gewelddadige *jihad* kiezen?

38

Dit wil niet zeggen dat we de islamitische tradities bij identiteitsvorming of bij conflicten helemaal buiten beschouwing kunnen laten. Religieuze identiteiten, etnische identiteiten of andere sociale identiteiten zijn het resultaat van hoe mensen zichzelf zien en hoe zij door anderen gezien worden. De religieuze of etnische aspecten van identiteit moeten verklaard worden en vormen geen analytisch instrument om bijvoorbeeld conflicten te verklaren. Wat verklaard moet worden is hoe en waarom mensen coalities sluiten en grenzen markeren tussen groepen en waarom ze in bepaalde gevallen nieuwe coalities sluiten en nieuwe grenzen markeren. Alleen zo kunnen we verklaren waarom identiteit, cultuur of religie ervaren kan worden als een sterke, soms zelfs dwingende, kracht die gepaard gaat met sterke emoties (Banton 2000, Brubaker 2002, Brubaker en Cooper 2000). Op deze wijze houden we oog voor de diversiteit aan opvattingen, belevingen en praktijken onder moslims. Daarmee moeten we echter niet uit het oog verliezen dat mensen hun keuzes maken binnen een bepaalde sociale, culturele, economische en politieke context en in relatie met andere mensen. Dit betekent automatisch dat macht een rol speelt. In het geval van moslim-identiteit heeft dat gevolgen voor de wijze waarop we islam moeten conceptualiseren en voor de wijze waarop we de constructie van identiteit door jongeren kunnen analyseren.

Een van de manieren die zijn voorgesteld om recht te doen aan de betekenis van islam én te voorkomen dat we uitgaan van een essentialistische opvatting van islam, is religie te behandelen als een discursieve traditie, zoals Asad (1986) en MacIntyre (1981) dat doen en zoals verder is uitgewerkt door onder anderen Salvatore (2004). In deze benadering staat centraal dat de islam, ook in een migratiesituatie, een zeer levende traditie is en dat islamitische vertogen een belangrijke rol spelen in de constructie van identiteit en derhalve ook in de keuzes die jongeren (kunnen) maken. In een dergelijke benadering is inderdaad veel meer aandacht voor de rol van socialisatie en machtsprocessen (Amir-Moazami en Salvatore 2003, Amir-Moazami 2005). De benadering in termen van 'identity politics' en repertoires waarbij aandacht is voor de eigen betekenis van de islam voor de betrokkenen (bijvoorbeeld aan de hand van religieuze ervaringen), lijkt mij echter adequater. De islam is meer dan alleen een discursieve traditie (of beter gezegd een strijd tussen verschillende discursieve tradities) en heeft ook betrekking op praktijken en ervaringen. Daarnaast is er in de discursieve bena-

dering te weinig aandacht voor de rol van religieuze gezagdragers en de wijze van overdracht van islamitische tradities. De invloed hiervan op die tradities blijft daardoor onbelicht (Peter 2006: 112).

Het denken over cultuur en religie in termen van repertoires is naar mijn mening het meest geschikt om recht te doen aan de wisselwerking tussen enerzijds het vermogen van mensen om zelfstandig te denken en te handelen en anderzijds de invloed van sociale structuren. Cultuur kunnen we zien als repertoires van mogelijkheden en beperkingen in het inrichten van het menselijk bestaan en het kennen en ervaren van de werkelijkheid (Tennekes 1990: 210). Een repertoire heeft een min of meer systematische vorm, maar wordt niet altijd (volledig) geactiveerd. Een repertoire is veelzijdig en niet noodzakelijk consistent en ligt niet vast maar kan veranderen (Droogers 2001: 130). Dit komt bijvoorbeeld tot uiting wanneer mensen zeggen 'later (als ze gaan trouwen bijvoorbeeld) wil ik wel een goede moslim zijn, maar nu ben ik het nog niet'. Of met betrekking tot de hoofddoek wanneer meisjes zeggen dat ze er nog niet aan toe zijn (of juist wel). Overigens is het van belang te zien dat moslimjongeren in de constructie van hun religieuze identiteit niet alleen de beschikking hebben over de islam als repertoire. Marokkaans-Nederlandse jongeren in Nederland maken deel uit van de Nederlandse samenleving, zijn ook jongeren in deze samenleving, maken deel uit van de Marokkaans-Nederlandse minderheidsgroep en wonen veelal in stedelijke gebieden. Dit betekent dat ze diverse andere repertoires tot hun beschikking hebben die invloed op de vorming van de religieuze identiteit hebben. De opvattingen en keuzes die zij maken, kunnen wisselen al naar gelang de omstandigheden en personen met wie zij te maken hebben of door conflicten en schokkende gebeurtenissen in de persoonlijke en bredere omgeving. Door het maken van keuzes uit het religieuze repertoire, creëren jongeren hun eigen moslimidentiteit. Hierover reflecteren jongeren en leggen ze verantwoording af ten opzichte van anderen en zichzelf (Østberg 2003).

De constructie van een religieuze identiteit gebeurt altijd in interactie met anderen, binnen en buiten de eigen religieuze of etnische groep en peergroup. De wijze waarop jongeren keuzes maken, lijkt daarom op onderhandelen. Dit proces van onderhandelen, het maken van keuzes en het beargumenteren van deze keuzes, is de basis voor de constructie van hun religieuze identiteit. Dit proces kunnen we dan ook 'identity politics' noemen of 'muslim identity politics' (Eickelman en Piscatori 1996: 4-5). 'Muslim' omdat ze verwijzen naar een breed gedeelde traditie van voorstellingen en praktijken. 'Politics' omdat ze verwijzen naar een strijd over de betekenis die mensen aan de wereld om hen heen geven. 'Muslim politics' betekent volgens Eickelman en Piscatori (1996: 8-9) het wedijveren en

twisten over de interpretatie van symbolen en over de zeggenschap over instituties die deze symbolen produceren en in stand houden. Het wedijveren en twisten speelt zich volgens hen af tegen de achtergrond van een kader dat, met alle nuances en verschillen, gezien wordt als islamitisch. Het gaat daarbij om een machtsstrijd om een definitie aan anderen op te kunnen leggen (wiens definitie van de islam wordt dominant?). De kern van 'politics' draait om onderhandelen over de betekenis en waarde van symbolen. Nu worden 'politics' en onderhandelingen vaak in verband gebracht met organisaties die optreden namens een bepaalde groep of met het optreden van een staat, maar dit is te beperkt. In de keuzes die mensen maken in het dagelijks leven onderhandelt men altijd met anderen en zichzelf.¹⁰ Daarbij komt nog dat 'identity politics' van organisaties altijd geworteld zijn in en hun kracht ontleen aan de persoonlijke ervaringen van de leden, zoals Eriksen (2001) laat zien. 'Identity politics' of 'muslim politics' zijn de onderhandelingen van mensen over de definities en interpretaties van voorstellingen, praktijken en ervaringen die deel uitmaken van een bepaalde identiteit. In deze studie ligt de nadruk daarom op 'identity politics': de onderhandelingen van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda over de definities en interpretaties van voorstellingen, praktijken en ervaringen die ten grondslag liggen aan de constructie van hun moslimidentiteit in de Nederlandse samenleving. Door deze brede definitie van 'identity politics' te hanteren kan bijvoorbeeld geanalyseerd worden hoe het islamdebat, dat zich op een macroniveau afspeelt, uitwerkt op het microniveau in het alledaagse leven (vgl. Moors 2004).

2.3.4 Dimensies van identiteit

Zoals gesteld onderhandelen jongeren over hun identiteit in relaties met anderen. De keuzes die zij maken en de onderhandelingen die zij voeren zeggen dus iets over hun identiteit in relatie tot die anderen. Die anderen kunnen niet-moslims zijn, maar ook andere moslims. Het kan ook gaan om de relaties ten opzichte van het andere geslacht (gender), om hun relatie met Allah en, zeker in deze tijd ook, de relaties op en via internet. De diverse relaties waarin de 'identity politics' zich afspelen vormen de verschillende dimensies van de moslimidentiteit van jongeren. Deze zullen hieronder in hoofdlijnen worden uitgewerkt en in de hieropvolgende hoofdstukken verder ingevuld worden.

Etnografische dimensie

In de etnografische dimensie draait het om de relatie tussen de onderzoeker en de onderzoeksgroep waarover verantwoording moet worden afgelegd. Deze relatie is om diverse redenen van groot be-

lang. Zo wijst Droogers (2003: 275-276) erop dat de onderzoeker in ieder geval de toestemming moet verwerven van de onderzoeksgroep om onderzoek te kunnen doen. Verder vereist participerende observatie een zekere mate van identificatie met de onderzoeksgroep. Dit betekent dat een antropoloog zich dient te bezinnen op zijn positie ten opzichte van de doelgroep. Zijn eigen wetenschappelijke achtergrond en persoonlijke opstelling spelen daarbij een rol. Een volledig neutrale en objectieve onderzoeker bestaat niet. Het beschrijven en analyseren van bepaalde verschijnselen zal altijd beïnvloed worden door persoonlijke opvattingen, achtergronden van de onderzoeker en politieke en sociale omstandigheden. Door een reflectie op de relatie tussen de onderzoeker en de onderzoeksgroep wordt dit zichtbaar. Tegelijkertijd kan reflectie gezien worden als een extra middel om de betrouwbaarheid van de onderzoeksgegevens te toetsen (vgl. Davies 1999: 86-87). Een dergelijke reflectie kan veel informatie opleveren over onderzoekers in het veld. Daarnaast verhoogt het de validiteit van het onderzoek. Reflectie werkt op deze wijze als een extra onderzoeksactiviteit (Davies 1999: 85-92, Strijp 1998: 35). Een andere reden dat onderzoekers zouden moeten reflecteren over hun eigen rol, is de ideologische lading van begrippen als cultuur, identiteit en religie. Deze begrippen worden niet alleen gebruikt in de academische wereld, maar ook in het maatschappelijke debat. Volgens Van Binsbergen (1999) is het populaire gebruik van de term cultuur gerelateerd aan migratie, toename van het reizen, nieuwe communicatietechnologie en culturele globalisering. Een begrip als cultuur heeft in de loop der tijd een politieke en ideologische lading gekregen, waar ook antropologen zich niet aan kunnen onttrekken (Wright 1998, Maussen 2005).

41

Externe dimensie

Een van de groepen waarmee moslims onderhandelen over hun identiteit, zijn de niet-moslims. Het proces waarbij moslims anderen categoriseren als Nederlanders, christenen, ongelovigen of niet-moslims, noemen we categorisering. Net zoals Nederlanders op hun beurt migranten kunnen categoriseren als moslims (vgl. Jenkins 1994). Zo geven verschillende onderzoekers aan dat bijvoorbeeld Marokkaans-Nederlandse jongeren sinds '11 september' steeds vaker worden gecategoriseerd als moslims, waarbij die benaming een negatieve component heeft gekregen (Kanmaz 2003, Demant 2005). Daarnaast hebben jongeren in het dagelijks leven te maken met niet-moslims die al dan niet een negatief beeld over hen hebben. Op hun beurt hebben jongeren ook hun eigen opvattingen over niet-moslims. Bij 'identity politics' gaat het niet alleen om onderhandelingen over de eigen identiteit, maar altijd tegelijkertijd

ook om onderhandelingen over de Ander: de constructie van alteriteit (Baumann 2004, Gingrich 2004). In deze studie zal ingegaan worden op de culturele en religieuze verschillen die jongeren ontdekken ten opzichte van de Anderen: de 'Nederlanders'. Vervolgens wordt bekeken hoe de moslimidentiteit in relatie tot de Nederlanders steeds meer ingekleurd wordt door de ervaring dat er een groeiende kloof bestaat tussen autochtone Nederlanders en Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren. In het bijzonder zal daarbij worden geanalyseerd hoe conflicten ontstaan en vermeden worden.

42 *Interne dimensie*

Binnen elke groep kunnen we verschillende en soms strijdige opvattingen vinden over wat haar identiteit is, hoe belangrijk die is en wat die betekent. 'Identity politics' heeft daarom niet alleen betrekking op de aanwezigheid van een externe ander of outsider, maar ook op de onderhandelingen binnen een bepaalde groep (Mandaville 2001b: 106). In deze dimensie zal de nadruk gelegd worden op de relatie van de jongeren met oudere Marokkaanse Nederlanders en met leeftijdsgenoten. Diverse thema's komen daarbij terug, zoals individualisering van jongeren en de relatie met religieuze gezagdragers (zoals imams), de verhouding tussen jongeren en ouderen, de relatie met leeftijdsgenoten en de opkomst van religieuze hervormingsbewegingen.

Genderdimensie

Bartelink (1994: 206) laat zien dat moslimvrouwen zowel moslim als vrouw zijn en dat beide componenten van hun identiteit elkaar veronderstellen. Islamitische voorstellingen over vrouwelijkheid werken via socialisatie door in het dagelijks leven en vormen het kader waarbinnen vrouwen zich kunnen ontplooien (vgl. Bloul 1996). Hierin speelt macht ook een rol. Bartelink (1994: 7) beschrijft de islam van vrouwen als een 'muted model' dat niet doordringt tot het Nederlandse publiek, maar ook nauwelijks binnen de eigen groep. Opvallend in veel studies over gender en moslims is dat alleen vrouwen als uitgangspunt genomen worden. De genderidentiteit van vrouwelijke moslims is een van de belangrijkste grensmarkeerders tussen moslims en niet-moslims, maar is ook meer dan dat. Vrouwen zijn ook de inzet van 'identity politics', bijvoorbeeld in fundamentalistische bewegingen en in het islamdebat. Ze worden dan vaak neergezet als slachtoffers van geweld of dwang door mannen (Bloul 1996, Hawley 1994). In andere studies ligt de nadruk juist op de *agency* van vrouwen, zonder daarbij in te gaan op de vraag hoe hun *agency* wordt beïnvloed door de *agency* van anderen: mannen en vrouwen (vgl. Bartels 2001b). De relatie

tussen mannelijkheid en moslimidentiteit blijft in de meeste studies buiten beschouwing. In deze studie ligt het accent bij de analyse van deze dimensie op de vraag hoe jongens en meisjes met elkaar onderhandelen over de moslimidentiteit, mannelijkheid en vrouwelijkheid en hoe zij daarbij beïnvloed worden door ouderen.

Transempirische dimensie

Eriksen (1993: 11-12) wijst erop dat culturele verschillen in de analyse van identiteitsconstructie moeten worden meegenomen wanneer deze verschillen als sociaal relevant worden ervaren. Hij stelt dat bijvoorbeeld taal kan worden geanalyseerd als een grensmarkeerder tussen verschillende groepen, maar ook als cultureel element met een eigen betekenis voor mensen (Eriksen 1993: 138-139, Barth 1994). Zo is de islam voor de betrokkenen een betekenisvol aspect van hun leven op zich. Het analyseren van de praktijken en voorstellingen, en van de concrete situaties en relaties waarin die hun betekenis krijgen, is dus van belang. In deze dimensie draait het om de wijze waarop jongeren hun relatie met Allah betekenis geven. Dit kan op verschillende manieren. Jongeren kunnen de nadruk leggen op het vervullen van rituele verplichtingen zoals de vasten en de dagelijkse gebeden. Ze kunnen ook de nadruk leggen op een meer politieke invulling en daarbij in extreme gevallen hun identiteit construeren rondom de gewelddadige *jihad* tegen ongelovigen. Bij dergelijke opvattingen kunnen religieuze voorstellingen en praktijken een belangrijke rol spelen, zoals het weigeren door mannen of vrouwen om een hand te geven aan mensen van het andere geslacht. Tevens kunnen jongeren ook keuzes maken uit repertoires die niet per se islamitisch van aard zijn, maar wel als zodanig gezien worden. De vraag is dan hoe dit gebeurt en met welk doel (vgl. Bloul 1998, Østberg 2003). Ook kunnen sommige elementen van het religieuze repertoire in het dagelijks leven een minder zware betekenis krijgen of juist extra betekenis krijgen in interactie met anderen. Zo lijken typische elementen van het Marokkaanse islamitische volksgeloof in Nederland, zoals de verering van heiligen, veel minder van belang dan in Marokko (Bartels 1993, Hoffer 2000). Een begrip als *jihad* heeft juist een veel zwaardere betekenis gekregen hetgeen we onder andere kunnen zien aan de aandacht die er in de media was voor een vader die zijn dochter de naam *jihad* wilde geven.¹¹ Eriksen (1991: 130) stelt dan ook terecht dat het noodzakelijk is om ook de variaties in de betekenissen van culturele verschillen die worden gecommuniceerd, te begrijpen. Een punt dat Eriksen niet noemt, is dat de culturele inhoud van belang is bij het emotionele karakter van identiteit én bij de perceptie van de betrokkenen zelf dat hun identiteit grotendeels een gegeven is. De culturele inhoud en het gevoel gelijke culturele

44

ervaringen en praktijken te delen, spelen een rol in de ervaring van cultuur en religie als primordiale gegevens. De transempirische dimensie is dus van belang omdat hier een groot deel van het proces van betekenisgeving plaatsvindt (Droogers 2003). Het gaat niet alleen om geloofsvoorstellingen en over discoursen. Het beschikbare repertoire voor de constructie van moslimidentiteit bestaat ook uit praktijken zoals het vasten tijdens de ramadan, het dragen van de hoofddoek en de ervaringen die daarbij horen. Verder zijn ook religieuze ervaringen van belang in de wijze waarop jongeren hun religieuze identiteit construeren. Bij religieuze ervaringen spelen emoties een grote rol. Emoties zijn daarbij juist niet irrationeel, maar intentioneel en rationeel verklaarbaar. Het onderscheid tussen lichaam (als plaats van gevoelens en emoties) en geest (als plaats van het verstandelijke en redelijke) waar bijvoorbeeld James (1985 [1902]) van uit lijkt te gaan, is daarmee een schijn-tegenstelling (Meyer 2006: 8). Religieuze identiteit is op deze manier niet alleen een cognitief en affectief aspect van iemands leven, maar ook een lichamelijk aspect. Emoties als woede, verdriet, liefde en schuldgevoel uiten zich immers ook vaak in lichamelijke kenmerken.

Virtuele dimensie

Internet kan gezien worden als een zeer specifiek veld waarin onderhandelingen plaatsvinden over wat islam is en wat het in het dagelijks leven betekent om moslim te zijn. Internet is daarbij een virtuele arena waarin zowel relaties tussen moslims onderling als tussen niet-moslims en moslims ontstaan, maar tevens een arena die deels losstaat van interne en externe dimensies. Een van de grote verschillen van deze dimensie met de hiervoor besproken interne en externe dimensies, is dat internet voor een groot deel het terrein is van jongeren. Zo blijkt uit een onderzoek van Jakobs (2004: 4) onder moslimjongeren dat 75 procent een internetaansluiting heeft. De respondenten van dat onderzoek zien internet als middel om een eigen weg te vinden in de Nederlandse samenleving. De voertaal van de jongeren op internet is voornamelijk Nederlands. Zij zijn in webvaardigheden en -capaciteiten meestal ver voor op hun ouders, leraren en andere volwassenen. Mandaville (2000) en Anderson (2000) vergelijken de opkomst van internet met de opkomst van andere media zoals boeken, preken op cassettebandjes en televisie. Al deze media hebben gemeen dat zij het publieke domein uitbreiden en nieuwe platforms creëren waarop mensen hun interpretatie van de islam kunnen uiten. Internet is voor de Marokkaans-Nederlandse jongeren uit mijn onderzoek meer dan alleen een bron van informatie. Het kan ook gezien worden als 'spaces of communication in which the identity, meanings and boundaries

[...] are continually constructed, debated and reimagined' (Mandaville 2001b: 169). Eickelman en Anderson (2003: 16) stellen dat er nieuwe verbindingen ontstaan onder moslims in de hele wereld en dat moderne media mogelijkheden bieden voor een nieuwe eigen plek en nieuwe identiteiten. Internet stelt moslims in staat hun eigen interpretaties van de islam te construeren en een nieuw soort 'imagined community' (Anderson 1983: 15-16) op te bouwen (Mandaville 2001b: 170). Net als in de discussie over religieuze en etnische identiteit, lijken de onderzoekers ook hier religie als bevorderend voor de (interne) sociale cohesie te zien. In deze studie wordt bekeken hoe de drie hierboven besproken dimensies op internet samenkomen en wat de specifieke rol van internet daarbij is.

45

Samenhang

De etnografische, externe, interne, gender-, transempirische en virtuele dimensies vormen een analytisch hulpmiddel om recht te doen aan de verschillende processen die aan de basis liggen van de constructie van eigen identiteit. In de praktijk lopen de verschillende dimensies door elkaar heen (Droogers 2003: 266). Zo kunnen de ervaringen met niet-moslims (externe dimensie) de mening over religieuze gezagdragers beïnvloeden (interne dimensie). Hierdoor kunnen de voorstellingen die men gebruikt om betekenis te geven aan praktijken beïnvloed worden (transempirische dimensie). De ervaringen en opvattingen over gender (genderdimensie) kunnen de ervaringen die men heeft met niet-moslims inkleuren (externe dimensie), hetgeen betekenis kan krijgen met behulp van voorstellingen uit het religieuze repertoire (transempirische dimensie). Vooral op internet (virtuele dimensie) is de verweving van de verschillende dimensies goed zichtbaar. Het toenemende gebruik van internet roept vragen op over ontwikkelingen met betrekking tot religieus gezag (interne dimensie) (Meyer en Moors 2006: 13). De informatie die jongeren kunnen krijgen op internet, bijvoorbeeld over de strijd in Irak, kan hun ervaringen met niet-moslims beïnvloeden (externe dimensie) en tevens de relatie beïnvloeden tussen hun politieke opvattingen en religieuze voorstellingen (transempirische dimensie).

3 *Kafir* en Hollandse Berber

Verantwoording en reflectie op de relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep

46

3.1 Inleiding

Deze studie is gebaseerd op onderzoek dat ik tussen januari 1999 en juni 2005 heb verricht in Gouda en op internet. Het grootste deel van het veldwerk heb ik uitgevoerd naast mijn werk als coördinator van de Schoolloopbaanbegeleiding van moskee An Nour en RCJ/Het Woonhuis.¹ In dit hoofdstuk geef ik een verantwoording van de wijze waarop ik mijn onderzoek heb uitgevoerd in combinatie met een reflectie op de relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep. Als onderzoeker heb ik te maken met de onderzoeksgroep die mij categoriseert op basis van eigen motieven, vooroordelen en overtuigingen die beïnvloed worden door bijvoorbeeld het publieke debat en interne verwickelingen onder moslims. Het spel tussen onderzoeker en onderzoeksgroep is te zien als het voortdurend zoeken naar een balans tussen insluiting en uitsluiting, waarbij de onderzoeker slechts een van de vele spelers is. De relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep aan de ene kant én methodische verantwoording aan de andere kant horen derhalve bij elkaar. Reflectie is noodzakelijk voor de kwaliteit van het onderzoek, temeer omdat er in de onderzoeksperiode veel veranderd is in de positie van moslims in Nederland en in de discussies over islam. Dit heeft ook gevolgen gehad voor mijn positie als onderzoeker in Gouda. Volgens Ghorashi (2001: 41-42) wordt een onderzoeker die de eigen samenleving of groep onderzoekt zowel outsider als insider. Dit geldt overigens ook voor onderzoekers die buiten de eigen groep onderzoek doen. Zij laat zien dat het niet gaat om een tegenstelling, maar om het leggen van accenten. Reflexiviteit is voor een onderzoeker een manier om met grenzen tussen insider en outsider te schuiven en deze te analyseren. Een voorbeeld daarvan kunnen we terugvinden in het onderzoek van Strijp (1998). In de periode tussen september 1991 en maart 1992 verrichtte hij onderzoek in de Hassani-moskee in Tiel. Na 33 bezoeken werd hem voor de rest van zijn onderzoek de toegang tot de

moskee geweigerd. Strijp beschouwde dit als een 'diagnostic event'. Tijdens een 'diagnostic event' komen conflicten, debatten en pogingen deze juist te verhinderen naar boven (Moore 1987: 730 in Strijp 1998: 186). Door reflectie op een 'diagnostic event' kunnen diverse aspecten van de relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep blootgelegd worden.

Tijdens het veldwerk in Gouda hebben zich drie van dergelijke 'diagnostic events' voorgedaan waarbij ik op de één of andere manier betrokken was: een conflict in de moskee, een conflict met een school en een conflict tussen ouderen en jongeren over een imam. Verderop in deze studie zullen deze gebeurtenissen (vooral de laatste twee) uitgebreider beschreven worden. In dit hoofdstuk ligt de nadruk vooral op een reflectie op mijn rol en mijn relatie met de mensen in het onderzoeksveld. Daarbij kijk ik naar mijn eigen positionering in het veld en naar de wijze waarop ik werd gezien door de onderzoeksgroep. Alvorens in te gaan op de drie casussen zal ik eerst kort wat informatie verstrekken over Gouda en een methodische verantwoording geven. Daarbij zal ik de keuze voor de onderzoekslocatie uiteenzetten en een korte beschrijving geven van die locatie en mijn veldwerk.

47

3.2 Onderzoek in Gouda

3.2.1 Marokkaanse Nederlanders in Gouda

Door de keuze voor één onderzoekslocatie en de verbondenheid met één moskee is dit onderzoek te vergelijken met dat van Strijp (1998). Net als Tiel in het onderzoek van Strijp is Gouda te karakteriseren als een provinciestadje. Ook mijn onderzoek is grotendeels uitgevoerd in een moskee. Er zijn echter ook verschillen. Allereerst is de populatie Marokkaanse Nederlanders in Gouda groter dan in Tiel. In Tiel waren ten tijde van het onderzoek van Strijp zo'n 900 tot 1000 Marokkaanse Nederlanders (Strijp 1998: 22). In Gouda in de tijd van mijn onderzoek zo'n 5600 (Duchateau en Ferwerda 2002). Een ander verschil is dat ik me vooral op jongeren richt, terwijl in het onderzoek van Strijp de eerste generatie centraal stond.

Om de positie van de Marokkaans-Nederlandse Gouwenaren te laten zien in vergelijking met de autochtone Gouwenaren, wordt in onderstaande tabellen aangegeven hoe de Goudse bevolking is samengesteld.

48

<i>Tabel 1²</i>	Aandeel bevolkingsgroepen naar etniciteit in Gouda (ruime en beperkte CBS-definitie) en in de landelijke bevolking (ruime CBS-definitie).		
	Gouda (beperkt)	Gouda (ruim)	Nederland (ruim)
Autochtone Nederlanders	87%	81%	82%
Marokkaanse Nederlanders	7%	8%	2%
Overige	6%	11%	16%
Totaal	100%	100%	100%
<i>Bron: Gemeente Gouda afdeling Informatisering en Statistiek (voor Gouda) en CBS (landelijke cijfers) 2002</i>			

Onderverdeeld per leeftijdscategorie ziet het er als volgt uit:

<i>Tabel 2</i>	Bevolking van Gouda onderverdeeld naar etniciteit en leeftijd.			
	Etniciteit			Totaal
Leeftijdsgroep	Autochtone Nederlanders	Marokkaanse Nederlanders	Overig	
0-11 jaar	16%	27%	15%	16%
12-24 jaar	14%	26%	16%	15%
waarvan:				
12-17 jaar	7%	12%	7%	7%
18-24 jaar	7%	14%	9%	8%
≥ 25 jaar	70%	47%	69%	68%
	100%	100%	100%	100%
<i>Bron: Gemeente Gouda afdeling Informatisering en Statistiek 2002</i>				

Onder de Marokkaanse Nederlanders is de meerderheid jonger dan 25 jaar en in totaal ligt het percentage Marokkaans-Nederlandse inwoners boven het landelijke gemiddelde. Het grootste deel van de groep is geconcentreerd in twee wijken: Korte Akkeren

(waar moskee An Nour ligt) en Oosterwei. Marokkaans-Nederlandse jongeren uit Gouda zijn veelvuldig negatief in het nieuws geweest. Criminaliteitscijfers onder deze groep zijn relatief hoog en veel mensen ervaren overlast van Marokkaans-Nederlandse hangjongeren. Zowel in Oosterwei als in Korte Akkeren zijn enkele zeer ernstige incidenten geweest met Marokkaans-Nederlandse jongeren (Duchateau en Ferwerda 2002). Ook op verschillende scholen voor basis- en voortgezet onderwijs zijn er diverse incidenten geweest waar Marokkaans-Nederlandse jongeren een negatieve rol vervulden. Dit zorgde voor een zeer slecht imago van deze groep jongeren onder overige Gouwenaren, maar ook onder Marokkaanse Nederlanders buiten Gouda.³ Marokkaans-Nederlandse jongeren stellen aan de andere kant dat ze veel discriminatie ervaren in Gouda, bijvoorbeeld tijdens het uitgaan. Naar aanleiding van deze situatie zijn er veel projecten geweest om de relatie tussen Marokkaanse Gouwenaren en andere Gouwenaren te verbeteren.⁴

49

3.2.2 Participerende observatie en actieonderzoek

De gehanteerde onderzoeksmethode is het beste te omschrijven als een combinatie van participerende observatie en actieonderzoek. Participerende observatie betekende dat ik me vier à vijf dagen per week in de alledaagse omgeving van de jongeren en de ouders bevond; meestal in de moskee en op straat, maar soms ook op school of bij mensen thuis. Daarnaast heeft het onderzoek ook het karakter van actieonderzoek doordat ik tegelijkertijd werk verrichtte dat erop gericht was de positie van jongeren in de maatschappij te verbeteren. Ik werkte van 1999 tot september 2002 als coördinator van het project Schoolloopbaanbegeleiding (SLB) van moskee An Nour en RCJ/Het Woonhuis. Vanwege dit werk had ik contacten met de jeugdhulpverlening en een groot deel van de activiteiten vond plaats in de moskee. Mijn werk als coördinator bracht met zich mee dat ik aandacht besteedde aan de religieuze identiteit van jongeren en dat ik inspeelde op hun wensen en behoeften.

Het gaat er mij in dit onderzoek niet om een representatief beeld te geven van de mate van religiositeit van jongeren. Ik wil beschrijven en verklaren hoe jongeren hun religieuze identiteit construeren in het alledaagse leven. Participerende observatie is hier uitermate geschikt voor. Het stelt onderzoekers in staat om uitspraken van mensen te toetsen aan hun gedrag. Op deze manier is het ook mogelijk om als onderzoeker in het dagelijks leven van de onderzoeksgroep te verkeren. Doordat de jongeren mij voor dit onderzoek al kenden en het veldwerk relatief lang heeft geduurd, is er een vertrouwensband met de jongeren gegroeid die ervoor heeft

gezorgd dat de validiteit van de onderzoeksgegevens groter is dan bij bijvoorbeeld grootschalig survey-onderzoek. De resultaten in dit onderzoek kunnen dus niet zonder meer gegeneraliseerd worden voor andere Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren, bijvoorbeeld met betrekking tot de aantallen jongeren die zich tot een van de salafibewegingen aangetrokken voelen. Door echter voortdurend de resultaten van dit onderzoek te koppelen aan theoretische inzichten en onderzoeken in andere Europese landen, is het echter wel degelijk mogelijk om het begrip voor de overeenkomsten en variaties in de leefwereld continu te verfijnen en te verdiepen. Op deze manier ontstaat er een grondiger inzicht in de ontwikkelingen onder jongeren dan mogelijk is met een onderzoek dat zich vooral richt op statistische generaliseerbaarheid. Op deze manier kunnen er dus wel uitspraken gedaan worden over de aard van de identiteitsconstructies onder Marokkaans-Nederlandse jongeren die ook generaliseerbaar zijn naar andere Marokkaans-Nederlandse jongeren in Nederland (vgl. Davies 1999: 72-93).

50

Het onderzoek in Gouda is uitgevoerd onder de jongens en meisjes die naar de huiswerkbegeleiding van moskee An Nour komen. Moskee An Nour lag voor de hand als onderzoekslocatie voor deze studie aangezien ik bij veel bezoekers van deze moskee al enkele jaren bekend was vanwege mijn werkzaamheden als vrijwilliger van de huiswerkbegeleiding van moskee An Nour. Het onderhavige onderzoek was onderdeel van een groter project in Gouda waar dr. E. Bartels in 1995 mee begonnen is en waarin studenten van de Vrije Universiteit in staat werden gesteld stage te lopen, een afstudeeronderzoek te verrichten en vrijwilligerswerk te doen (Bartels 2000).⁵ Deze contacten in Gouda stelden mij in de gelegenheid intensieve contacten met Marokkaans-Nederlandse jongeren (jongens en meisjes) en hun directe omgeving (vaders en moeders, vrienden, moskeebezoekers) te onderhouden. Het voordeel van het onderzoek doen bij activiteiten van moskee An Nour is tevens dat de jongeren die deze moskee bezoeken er niet per se aan verbonden zijn. Dat wil zeggen dat sommigen van deze jongeren of hun ouders voor het gebed een andere moskee bezoeken of helemaal geen.

Het huidige gebouw van moskee An Nour in Gouda dateert van begin jaren negentig en staat op een plaats waar vroeger twee garages stonden. Het is een op het eerste gezicht niet zo opvallend gebouw. Het meest typerende aspect van het gebouw is juist het, op het eerste gezicht, minst opvallende kenmerk: de minaret. Het is een kleine, open, gevlochten minaret. De transparantie zorgt ervoor dat de moskee opgaat in het straatbeeld en maakt het aan de andere kant zeer karakteristiek.⁶ Het gebouw bestaat uit drie verdiepingen. Op de begane grond vind je een winkeltje, een wasgele-

genheid, een ontmoetingsruimte waar lesgegeven kan worden en aan de achterkant (met een eigen achteringang) de gebedsruimte voor vrouwen, die vooral op vrijdag druk bezocht wordt. De grote gebedsruimte (voor mannen) bevindt zich op de eerste verdieping. Op de tweede verdieping zijn een grote ontmoetingsruimte, een kantoor, een wasgelegenheid en een keukentje te vinden. De huiswerkbegeleiding vond plaats in de ontmoetingsruimte en de vrouwengebedsruimte beneden (voor de jongens) en in de ontmoetingsruimte op de derde verdieping (voor meisjes). De gesprekken en observaties vonden voornamelijk in die ruimtes plaats hoewel ik ook toegang had tot de andere ruimtes. Vooral de winkel en de keuken waren plekken waar ik veel met vaders gesproken heb.

51

Het veldonderzoek in Gouda is begonnen in januari 1999 en viel uiteen in twee delen. In het eerste deel (januari 1999 – juli 2001) lag de nadruk op het inventariseren van voorstellingen en praktijken. Dit gedeelte van het onderzoek was verkennend van aard. De praktijken, voorstellingen en ervaringen die voor de jongeren relevant zijn in de constructie van hun moslimidentiteit, heb ik niet van tevoren bepaald. Ik heb me laten leiden door wat zich gedurende dit jaar voordeed. De tweede onderzoeksperiode (januari 2001-oktober 2002) was de periode van verdieping.⁷ De observaties en (informele) gesprekken gingen in deze periode door. Deze waren nu gericht op de thema's die zich in de eerste periode aandienden, aangevuld met nieuwe thema's die in 2001 en 2002 naar boven kwamen. De combinatie van coördinerend begeleider en participierend observant betekende concreet dat ik zoveel mogelijk aanwezig was in de moskee tijdens de huiswerkbegeleiding, gebedstijden en (religieuze) bijeenkomsten. Samen met de collega's van de SLB ontving ik de jongens en meisjes en hielp hen met hun huiswerk. Een belangrijk aspect van de SLB was de vrije inloop. Sommige jongeren kwamen voor afspraken met vrijwilligers of met mij en andere collega's. De meesten kwamen en gingen als het hun uitkwam en lang niet iedereen kwam er huiswerk maken. De huiswerkbegeleiding had voor velen ook een functie als ontmoetingsplek en een plek waar ze 'zichzelf' konden zijn en onder elkaar konden zijn, zonder toezicht van ouders of leerkrachten. Ze kwamen naast het huiswerk vooral voor deze sociale contacten, niet alleen met andere jongeren, maar ook met de vrijwilligers en andere begeleiders. In sommige gevallen deed ik mee met de gesprekken en in andere gevallen luisterde en observeerde ik alleen. De vrije inloop zorgde er ook voor dat er niet alleen jongeren kwamen met leer- en/of gedragsproblemen, maar ook jongeren die op school en de arbeidsmarkt succesvol waren. Ongeveer een derde van de jongeren in dit onderzoek heeft contact gehad met de jeugdhulpverlening gedurende het onder-

zoek, onder wie tien jongeren naar aanleiding van criminele activiteiten.

52 Afwisselend zat ik bij de huiswerkbegeleiding van de jongens en die van de meisjes. Dit hing vooral samen met de vraag waar het drukste was of waar er problemen waren en in enkele gevallen ook met specifieke (huiswerk-)vragen van jongeren. Verder ben ik aanwezig geweest tijdens religieuze lessen in de moskee. Tijdens de ramadanmaand was ik zoveel mogelijk aanwezig bij het verrichten van het dagelijkse gebed in de moskee. Voor en na de gebeden heb ik met de jongeren gesproken en op verschillende momenten geregistreerd hoeveel jongeren én welke jongeren aanwezig waren (tijdens de ramadanmaand en in andere maanden). Verder had ik gaandeweg een eigen route door Gouda ontwikkeld om vanaf het station naar de moskee te gaan en via een andere route terug naar het station. Via deze route kwam ik, door het centrum van Gouda en via de Markt, langs enkele hangplekken en ontmoetingsplekken (zoals McDonald's) waar veel jongeren zich ophielden. Dit gebruikte ik om gesprekken aan te knopen en na te gaan wat er leefde en speelde onder de jongeren en hun ouders. De route tussen het kantoor van RCJ/Het Woonhuis en moskee An Nour en later tussen moskee An Nour en het buurtcentrum Jan Ligthart, waar de huiswerkbegeleiding voor jongens naartoe was verhuisd (een route die door een belangrijk deel van de wijk Korte Akkeren liep), had dezelfde functie. In enkele gevallen heb ik jongens, meisjes en hun ouders thuis bezocht. Soms deed ik dat wanneer ze specifieke vragen hadden over huiswerk die meer tijd en aandacht vroegen en soms op verzoek van ouders. In vijf gevallen heb ik ook afsluitende interviews bij jongeren thuis gehouden. In beide periodes werd ook schriftelijk materiaal verzameld zoals vragen die jongeren schriftelijk stelden aan de imam en boekjes die ouders kochten voor hun kinderen. Tussen oktober 2002 en juli 2005 is nog aanvullende informatie verzameld door af en toe Gouda te bezoeken en door contact met sleutelinformanten.

In totaal zijn er in twee jaar tijd 223 jongens en meisjes gevolgd. Dit betreft 93 jongens en 120 meisjes die in die periode de huiswerkbegeleiding van moskee An Nour bezochten. Met ongeveer 30 procent van hen zijn er ook contacten vanuit de jeugdhulpverlening van Stichting Woonhuis (later RCJ) geweest. De groep waarmee ik het intensiefst contact heb gehad en die ik tweeënhalf jaar lang gevolgd heb, bestaat uit vijftien jongens en achttien meisjes. Deze 33 jongeren hebben allemaal meegewerkt aan een interview aan het einde van de onderzoeksperiode. In het laatste halfjaar van de onderzoeksperiode zijn er tien jongens bij gekomen die nooit of niet meer bij de huiswerkbegeleiding kwamen, maar wel steeds vaker de moskee bezochten. Met drie jongens van die groep zijn ook

interviews gehouden. De gemiddelde leeftijd van de groep van 223 jongeren bedroeg in 2002 15 jaar en veruit het grootste deel van hen bezocht mavo of vmbo (60 procent). De gemiddelde leeftijd van de 36 geïnterviewden ligt wat hoger: 16 jaar. Dertig van hen bezochten het vmbo (ongeveer 80 procent). De jongste van deze groep was destijds 12 en de oudste 21. Alle jongeren in mijn onderzoek zijn in Nederland geboren en hun ouders zijn afkomstig uit Marokko. Vrijwel alle ouders zijn afkomstig uit het Rifgebied in het noorden van Marokko (meer in het bijzonder uit Tanger, Tetouan, Nador, Al Hoceima, Berkane, Oujda en omgeving). Daarmee zijn zij tweede generatie Marokkaans-Nederlandse jongeren. Voor wat betreft opleiding is het beeld van de groep van 223 redelijk in overeenstemming met het landelijke beeld in Nederland. Bij de groep geïnterviewden zijn de vmbo-ers oververtegenwoordigd. Naast deze groep jongeren waren er vijf Marokkaans-Nederlandse vrouwen, acht Marokkaans-Nederlandse mannen, twee autochtoon Nederlandse vrouwen en één autochtoon Nederlandse man die als sleutelinformant fungeerden vanwege hun contacten met de jongeren of ouderen, al dan niet vanuit de jeugdhulpverlening.⁸ De achtergrond van deze sleutelinformanten was zeer divers. De vijf Marokkaans-Nederlandse vrouwen waren tussen de 22 en 45 jaar. Twee van hen hadden een hbo-opleiding en drie een mbo-opleiding. Van de drie met een mbo-opleiding waren er twee nog maar enkele jaren in Nederland. De acht Marokkaans-Nederlandse mannen varieerden in leeftijd van 20 jaar tot 53 jaar; allemaal met een hbo-opleiding, op één na. De drie autochtone Nederlanders waren alle drie werkzaam bij de jeugdhulpverlening. Aan het einde van het onderzoek is met vijf van deze informanten nog een interview gehouden. Het verzamelde materiaal bestaat daarmee uit interviews met deze groep sleutelinformanten en 43 jongeren en observatieverslagen en verslagen van informele gesprekken met alle 223 jongeren.

Dit onderzoek heeft vooral in publieke en semipublieke ruimten plaatsgevonden. Zoals Strijp (1998: 16-19) laat zien, heeft dit belangrijke consequenties voor het onderzoek. Het gevolg is dat de huiselijke dimensie van het alledaagse leven van de jongeren deels buiten beschouwing is gebleven. Het feit dat ik in die periode niet in Gouda heb gewoond, speelt mee. Een enkele keer heb ik wel bij een gezin of bij (autochtone) collega's overnacht, maar dat is te beperkt om dit nadeel helemaal weg te werken. In het geval van jongens is dit wellicht minder een probleem dan in het geval van meisjes. Het sociale leven van de eersten speelt zich veel meer buiten en op straat af, maar dat van meisjes veel meer binnen. De toegevoegde waarde van observaties bij mensen thuis bleek bijvoorbeeld direct wanneer ik afspraken had met hen rond het tijdstip van een ge-

bed. Sommige jongens besloten na verloop van tijd om thuis alleen nog maar te bidden in een *djellaba*, terwijl ze voorheen niet baden, of in hun gewone kleren. Dit leverde dan weer discussies op met broers of zussen over het gebed of de functie van kleding. Strijp (1998: 16-19) stelt dat maar weinig onderzoekers onderzoek hebben gedaan in huiselijke situaties. Mijn ervaring is dat veel Marokkaans-Nederlandse gezinnen erg gesteld zijn op hun privacy. Het is te begrijpen dat het voor lange tijd toelaten van onderzoekers in een gezin wordt beschouwd als een wel heel grote inbreuk op die privacy.

54 3.2.3 Overig onderzoek

Naast het onderzoek in Gouda is er ook onderzoek verricht in Marokko.⁹ Hiervoor waren vijf steden van belang. Nador en Hoceima zijn de steden waar de meeste Marokkaanse Nederlanders in Gouda vandaan komen. Veel Marokkaanse Nederlanders komen daarnaast uit Oujda of Tanger. Berkane is van belang vanwege de aanwezigheid van Stichting Steun Remigranten (SSR Maroc). Het bezoek aan Marokko heeft veel opgeleverd. Het doel was om inzicht te krijgen in de banden tussen jongeren in Nederland en islamitische groepen in Marokko (Bartels en De Koning 2003). Daarnaast was het doel om contacten te leggen met universiteiten.

Naast het veldwerk in Gouda en Marokko ben ik in januari 2002 begonnen met onderzoek op internet. Dit onderzoek was tweeledig. Allereerst ging het om het volgen van de jongeren uit Gouda en hun activiteiten op internet. Ten tweede was het van belang om die activiteiten binnen het bredere kader van activiteiten op internet te plaatsen. Dit betekent dat ik de ontwikkelingen op websites van en voor moslims en Marokkaanse Nederlanders gevolgd heb. Ik heb mezelf daarvoor ingeschreven op diverse sites, msn-groepen en Yahoo-groepen waar veel Marokkaans-Nederlandse jongeren komen. Meestal heb ik dit gedaan onder mijn eigen naam (Martijn 155). Op de msn- en Yahoo-groepen en enkele websites heb ik een schuilnaam gebruikt. Websites, msn- en Yahoo-groepen waar alleen vrouwen lid van mogen zijn, had ik eerst om toestemming gevraagd. Wanneer ik deze niet kreeg, werd ik ook geen lid. Dit laatste deel van het onderzoek heeft langer gelopen dan het veldwerk in Gouda. De keuze voor de websites, msn- en Yahoo-groepen is op vier manieren bepaald. Allereerst is gekeken waar de jongeren uit Gouda tijdens de veldwerkperiode het meeste gebruik van maakten. Ten tweede is gekeken naar websites met de hoogste aantallen bezoekers en deelnemers. Ten derde is gekeken naar die websites, msn- en Yahoo-groepen die het nieuws haalden. Dat leverde zo'n tachtig msn- en Yahoo-groepen op (enigszins wisselend

doordat er regelmatig groepen verdwijnen en weer nieuwe bij komen) en tien websites. In deze groep websites werd verwezen naar andere websites. De websites waar het meest naar verwezen werd en die een belangrijke bron van inspiratie waren voor de deelnemers of gezaghebbend waren, werden als vierde groep opgenomen. Dit zorgde voor een totaal van 25 websites (waaronder enkele Engelstalige) en 128 msn- en Yahoo-groepen. De nadruk lag daarbij op Maroc.nl, Marokko.nl, Islaam-online.nl, Islaam-mail.com, Maghrebonline.nl, Al-Yaqeen.com, Al-Islaam.com, El-Tawheed.nl, Al-Tawheed.com, Islamicawakening.com, Islamqa.com; de msn-groepen Islamenmeer, Pureenmooieislam, Sirat El Mustakiem, Allahstrijders, -5434, Muwahiddun/De Ware Moslim, Islamvoorjou en de Yahoo-groepen Moslimmedia en El Khattab. Het materiaal bestaat uit kopieën van discussies en websites, foto's, filmmateriaal, audiobestanden, chatlogs en e-mailcorrespondentie.¹⁰ Dit laatste deel van het onderzoek is daarmee zo groot dat het bijna beschouwd kan worden als een apart onderzoek. Doordat dit onderdeel pas gaandeweg het veldwerk is ingevoegd (dat liep toen al drie jaar) is het verzamelde materiaal anders van aard. Hoewel de aanleiding voor dit onderzoeksdeel wel de activiteiten van jongeren in Gouda waren, is het uiteindelijke materiaal ook gebaseerd op webonderzoek dat niet (alleen) een relatie heeft met Gouda.

55

3.3 Relatie tussen de onderzoeker en de onderzoeksgroep

In deze paragraaf laat ik zien hoe mijn relatie met de onderzoeksgroep gedurende het onderzoek veranderd is. Allereerst zal ik daarbij ingaan op mijn persoonlijke ontwikkeling als wetenschapper tijdens dit onderzoek en vervolgens op mijn dubbelrol als onderzoeker en coördinator. Op die manier wil ik een beeld geven van de wijze waarop ik mezelf heb proberen te positioneren binnen het onderzoeksveld.

3.3.1 De rol van de onderzoeker

Mijn eerste kennismaking met het onderzoeksveld in Gouda vond plaats in 1995. Ik was op zoek naar een onderwerp voor mijn afstudeerscriptie. Daarvoor kwam ik terecht bij moskee An Nour in Gouda die studenten zocht als vrijwilliger voor haar activiteiten op het gebied van huiswerkbegeleiding. Het onderwerp van mijn leeronderzoek betrof de vraag hoe deze kinderen en hun vaders tegen problemen in het onderwijs aankeken en welke rol de hulpverlening daarbij kon spelen (De Koning 1997). Er was weliswaar al veel onderzoek gedaan naar de onderwijsproblemen van Marokkaans-

Nederlandse jongeren, maar naar mijn mening niet of te weinig vanuit hun eigen optiek.

Na dit onderzoek besloot ik te blijven als vrijwilliger bij de huiswerkbegleiding en me te oriënteren op mogelijkheden om onderzoek te doen. Aanvankelijk wilde ik mijn onderzoek volledig concentreren op 'de' islam, maar gaandeweg besloot ik het dagelijks leven van de jongeren als uitgangspunt voor mijn studie te nemen. Ik richtte me op het begrip identiteit, het afbakenen en behouden van grenzen tussen groepen. De onderzoeksvraag verschoof naar de vraag hoe jongeren hun religieuze identiteit construeren in relatie met anderen.

56 De aantekeningen van mijn afstudeeronderzoek en van de eerste maanden van het promotieonderzoek laten een verlangen zien naar erbij horen. Van mijzelf welteverstaan. Ik zocht naar overeenkomsten met de mensen die ik onderzocht. Als vrijwilliger was ik tevreden wanneer de jongens en meisjes mij bij mijn voornaam aanspraken. Later was ik teleurgesteld toen ze dat niet meer deden nadat ik coördinator was geworden. Het te veel benadrukken van mijzelf in het begin als katholiek, leek vooral mijn bevoorrechte herkomst als blanke, autochtone Nederlandse man, te bevestigen. Later bleek dit overigens wel weer te verdwijnen. Het belangrijkste voor de jongeren en hun ouders was dat ik hen niet zag als criminelen en dat ik nieuwsgierig was naar de islam. Niettemin probeerde ik dichterbij mijn onderzoeksgroep te komen, niet alleen omdat dat goed was voor het onderzoek, maar ook omdat ik langzamerhand vriendschappen opbouwde. Dit werd niet altijd gewaardeerd, zoals door een Marokkaans-Nederlandse man met wie ik een conflict had gehad aan het einde van het onderzoek:

Logboek november 2002

Jawad (46 jaar, geboren in Marokko): 'Wie denk je wel niet dat je bent? Jij zegt, ja ik weet, ik snap, ik snap wat je bedoelt. Nou, je weet helemaal niks! Jij hebt niet te maken met racisme! Mensen kijken niet raar naar jou als je een winkel binnenkomt! Mensen kijken je niet aan van, daar gaat weer een terrorist. Je weet niks! Misschien ben je nog wel erger dan al die racisten. Je bent maar een witte autochtoon die ons wil vertellen hoe de dingen in elkaar zitten en rommelt met ons hoofd!'

Jawad is één van mijn sleutelinformanten in de moskee. Hij doet deze uitspraken tijdens een verhitte discussie tussen enkele Marokkaans-Nederlandse collega's van RCJ/Het Woonhuis en mij over uitlatingen van Hirsi Ali. Hij en de andere Marokkaans-Nederlandse collega's wilden van mij weten of ik het met haar eens was en voor wie ik was: de moslims of de 'Nederlanders'. Ik stel mij op het

standpunt dat ik als coördinator en onderzoeker niet wil kiezen en eigenlijk ook vindt dat er geen keuze gemaakt hoeft te worden. Op het moment dat ik na herhaald aandringen expliciet weiger om een keuze te maken wordt Jawad boos. Zijn uitspraak komt op een moment dat het islamdebat in Nederland in volle hevigheid woedt. Na '11 september', de verkiezingscampagne met Pim Fortuyn (en zijn moord), de bedreigingen van Hirsi Ali en de aanslagen op Bali hebben de verhouding tussen moslims en niet-moslims op scherp gesteld. Begrippen als cultuur en identiteit hebben in zo'n situatie een politieke lading doordat ze gebruikt worden door politici, opinielers en religieuze leiders om mensen uit te sluiten of juist in te sluiten. Uit het fragment blijkt dat hij mij op verschillende manieren ziet als outsider. Allereerst gaat het daarbij om de ervaringen die hij zou hebben en ik niet. Tegelijkertijd categoriseert hij mij als 'witte autochtoon'. Jawad geeft aan dat hij mij wantrouwt en hij trekt in twijfel of ik eigenlijk wel enige kennis heb over het onderwerp van mijn onderzoek: de constructie van moslimidentiteit door Marokkaans-Nederlandse jongens en meisjes in Gouda. De politisering van de islam en polarisering in de samenleving leiden ertoe dat ik als onderzoeker ertoe word gedwongen om keuzes over mijn loyaliteit te maken en te verantwoorden omdat ik volgens mijn sleutelinformanten tot een andere groep behoort. Dit voorval deed zich voor in november 2002. Op dat moment was terrorisme en fundamentalisme een veel groter discussiepunt dan aan het begin van mijn onderzoek. De handelingen van mensen worden beïnvloed door de context en door de relaties die ze hebben met anderen. Hoe mensen op die invloeden reageren, zegt iets over hun identiteit (Davies 1999: 35). Het voorval met Jawad maakte duidelijk dat de situatie was veranderd in vergelijking met het begin van mijn onderzoek. Een opmerking over terrorisme zou voor 2001 nooit gemaakt zijn. Er zou wellicht iets gezegd zijn over criminaliteit, maar de opmerking zou nooit zo direct tegen mij gemaakt zijn. Het laat goed zien hoe hoog de emoties destijds opliepen.

57

3.3.2 Onderzoeker & coördinator

Een belangrijk aspect tijdens mijn veldwerk was de dubbelrol als onderzoeker en coördinator. Het was voor RCJ/Het Woonhuis van belang om samen te werken met het moskeebestuur. Die samenwerking bepaalde mede het succes van haar activiteiten (De Koning 2002). RCJ/Het Woonhuis vormde een belangrijke steunpilaar voor het moskeebestuur in haar relatie met de achterban. Aanvankelijk bracht dit mij al vrij snel in problemen doordat ik in de ogen van sommige Marokkaans-Nederlandse moskeebezoekers te dicht

58

bij het moskeebestuur stond. Dit was echter ook nodig voor mijn werk als coördinator. De activiteiten die ik coördineerde, werden uitgevoerd onder gezamenlijke verantwoordelijkheid en supervisie van het moskeebestuur en RCJ/Het Woonhuis. Dit betekende dat ik niet alleen werknemer van RCJ/Het Woonhuis was, maar ook van de moskee. Langzaam groeide de stilzwijgende afspraak dat ik in zaken over de huiswerkbegeleiding het bestuur van de moskee steunde. Ik hield me afzijdig van interne moskeezaken. Meestal leverde dit geen problemen op en juist mijn positie als coördinator maakte het ook makkelijker om mijn netwerk uit te breiden naar mensen die bijvoorbeeld nooit in de moskee kwamen om te bidden.

Soms waren er wel gelegenheden waarbij mijn rol als onderzoeker botste met mijn coördinatiewerkzaamheden. Zo was ik bijvoorbeeld verantwoordelijk voor de religieuze lessen voor de jongeren van de huiswerkbegeleiding. Vanuit mijn positie als coördinator was dat logisch, maar als onderzoeker betekende dit dat ik wel een heel directe invloed uitoefende op mijn onderzoeksgroep. Ik besloot dan ook de organisatie ervan in de handen van twee vrijwilligers te leggen die van mij carte blanche kregen. Ze konden zelf beslissen welke onderwerpen zij aan de orde wilden stellen, wie zij wilden uitnodigen en wat de boodschap van die bijeenkomsten moest zijn. Het moskeebestuur en de leidinggevendenden bij Het Woonhuis waren hier niet blij mee. Zij waren bang dat het niet goed georganiseerd zou worden en dat er een (in hun ogen) verkeerde boodschap uitgedragen zou worden. Niettemin was dit volgens mij de enige mogelijkheid om te voorkomen dat mijn invloed te groot zou worden en achteraf gezien leverde het juist een schat aan extra informatie op over het discours en de (geloofs)voorstellingen van verschillende groepen.

Een ander lastig aspect van mijn dubbelrol was de invloed van collega's van Het Woonhuis. In mijn functie als coördinator van de huiswerkbegeleiding had ik niet alleen te maken met het bestuur van de moskee, maar ook met leidinggevendenden en collega's van de jeugdhulpverleningsinstelling Het Woonhuis (waar ik formeel in dienst was). De verwachtingen vanuit de jeugdhulpverlening omtrent mijn rol als coördinator en de organisatorische kaders van Het Woonhuis, leverden soms een spanning op met mijn positie als onderzoeker. Als onderzoeker vond ik destijds hun invloed soms te groot, bijvoorbeeld wanneer zij zich met de inhoud van religieuze bijeenkomsten gingen bezighouden. Later werd die mogelijke invloed in ieder geval minder doordat ze niet meer aanwezig waren tijdens bijeenkomsten of zich afzijdig hielden.

In de relatie met het moskeebestuur was mijn dubbelrol van onderzoeker en coördinator eigenlijk nooit een probleem. In enkele

gevallen vroeg het bestuur mij om hulp bij het schrijven van brieven naar het College van B&W van Gouda, naar de media of voor enkele interne zaken. In al die zaken liet ik de inhoud door hen bepalen, terwijl ik me beperkte tot het schrijven van correct Nederlands. Het uitbreiden van mijn netwerk leverde nooit problemen op. De enige opmerking die ik van het moskeebestuur hierover heb gekregen was dat een uitgebreid netwerk noodzakelijk is om goed onderzoek te kunnen doen en voor mijn functioneren als coördinator.

3.4 'Diagnostic events'

59

In de vorige paragraaf staat mijn positionering in het veld centraal. Met name binnen het feminisme is veel aandacht besteed aan de positie van de onderzoeker in het veld en de wijze waarop diens achtergrond een rol speelt in de verschillende fasen van het onderzoek (vgl. Arendell 1997; Mc Corkel and Myers 2003). Een reflectie op de eigen achtergrond en op de vooronderstellingen van de onderzoeker is van groot belang, maar niet voldoende. Om de dynamiek tussen onderzoeker en onderzoeksgroep te begrijpen, is het van belang om te kijken hoe verschillende aspecten (zoals de eigen achtergrond en maatschappelijke omstandigheden) samenkomen in de interactie tussen onderzoeker en onderzochten. Tijdens het veldwerk blijven sommige spanningen in de onderzoeksgroep verborgen voor een onderzoeker en blijven ook sommige consequenties van diens aanwezigheid verborgen doordat de onderzoeksgroep deze liever niet naar buiten wil brengen omdat het een slechte indruk zou kunnen geven of omdat men de onderzoeker niet in een lastig parket wil brengen. Wanneer een onderzoeker echter lange tijd doorbrengt in een groep zullen deze conflicten soms toch naar de oppervlakte komen. Iedere groep in een samenleving kent immers meerdere betekenissystemen en een van de belangrijke vragen voor antropologie is welke betekenissystemen dominant zijn, wie dat bepaalt en hoe wordt omgegaan met afwijkende betekenissystemen. Zowel het conflict tussen mensen met verschillende betekenissystemen als de pogingen om de orde en rust in een groep te herstellen en de onderlinge verschillen te beheersen zijn belangrijke aspecten van een onderzoek (vgl. Moore 1987). Mijn positie werd mede bepaald door de onderzoeksgroep zoals al blijkt uit het hierboven genoemde fragment van een discussie met Jawad. In dit geval zijn de drie casussen geselecteerd als 'diagnostic events' op basis van het feit dat mijn relatie met de onderzoeksgroep daar telkens een rol in speelde: één casus is gericht op uitsluiting door de onderzoeksgroep, de tweede casus bestaat uit twee gebeurtenissen die insluiting als kenmerk hebben en de derde casus draait opnieuw

om uitsluiting, maar dan onder invloed van veranderende politieke omstandigheden. Door reflectie op een 'diagnostic event' kunnen diverse aspecten van de relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep blootgelegd worden. Door deze casussen te behandelen als 'diagnostic events' kan de reflectie verdisconteerd worden in de analyse van het materiaal en de uitkomsten van het onderzoek. Deze casussen geven goed weer hoe de relatie is veranderd in de loop van de tijd. Ontwikkelingen in mijn identiteit en die van de onderzoeksgroep komen dan naar voren. Verschillende aspecten die al besproken zijn, zoals mijn dubbelrol, komen hierbij terug.

60

3.4.1 Een *kafir* in de moskee

In het begin van mijn veldwerkperiode in Gouda waren er enkele religieuze lessen voor jongens en meisjes in moskee An Nour. De lessen werden verzorgd door stichting Ibn Rushd. Een van de bijeenkomsten vond plaats op een zondag in december 2000. Aangezien ik laat was, zei ik snel gedag toen ik de moskee binnenkwam tegen enkele bekenden en organisatoren en ging toen haastig naar de gebedsruimte op de eerste verdieping. De bijeenkomst zou beginnen meteen na het Al Asr-gebed, maar dat was niet het geval. In plaats daarvan waren enkele oudere mannen gezamenlijk de Koran aan het reciteren. Ik wilde terug naar beneden gaan, maar een van de organisatoren vroeg de mannen de gebedsruimte te verlaten (waarschijnlijk zou normaal gesproken iemand van het moskeebestuur dat gedaan hebben, maar er was niemand van het bestuur aanwezig). De les begon en al na enkele minuten was er beneden op de begane grond een verhitte discussie aan de gang. Voor zover ik het kon verstaan (mijn Berbers en Arabisch zijn niet voldoende om dergelijke gesprekken precies te kunnen volgen), ging de discussie over mij. Aangezien ik in de hoek van de gebedsruimte zat en de mensen beneden mij niet konden zien, besloot ik gewoon te blijven zitten. Ik wilde niet nog meer aandacht op mij vestigen. Na de bijeenkomst kwamen twee van de organisatoren naar mij toe, samen met enkele vaders van kinderen van de huiswerkbegeleiding. Ik wilde met hen praten, maar zij verzochten mij de moskee snel te verlaten.

De volgende dag werd duidelijk dat enkele bezoekers het niet eens waren geweest met mijn aanwezigheid in de moskee in het algemeen en op die dag in het bijzonder. Ik was al aanwezig toen mensen nog bezig waren met het reciteren van de Koran en dat zou niet geoorloofd zijn voor een *kafir*. Degenen die de Koran reciteerden, deden dat al jaren op zondagmiddag. Toen ze moesten vertrekken, richtte de woede zich onder andere op mij. Diezelfde dag heb ik met enkele mensen over het voorval gesproken. Hieronder volgt een selectie van die gesprekken:

Logboek 2000

Ik vertel Jawad dat ik de planning die dag ongelukkig vond: direct na het Al Asr-gebed. Mohammed zou de aankondiging doen, maar deed dat niet, nog steeds niet duidelijk waarom, dus toen deed Suliman het. 'Aha,' zegt Jawad, 'maar dat is belangrijk. Dat kun jij niet weten, maar Suliman moet dat weten.' 'Kijk,' zegt Jawad, 'het samen de Koran lezen was vroeger bedoeld om de Koran beter te onthouden. Het staat niet in de islam (Koran en hadith, MdK), maar het is zo gegroeid. Nu is het een beetje ritueel geworden. Het hoort bij de cultuur en niet bij de islam.' Ik vertel hem over Ismail die zo boos was op mij. Volgens Jawad heeft deze man een conflict met het bestuur; 'soort machtsspelletjes'. 'En RCJ/Het Woonhuis heeft slechte naam bij Ismail, vergeet dat niet. Maar ik zeg altijd, het gaat om onze kinderen!'

61

Wanneer ik Abdul zie, begint hij ook over het voorval. Abdul vraagt aan mij hoe ik het afgelopen zondag vond. Ik zeg dat ik wel tevreden was. Hij was ook redelijk tevreden, maar wat hij wel moeilijk vond was alle commotie eromheen. 'Zonder Abdenour had ik het niet gered,' zegt hij. 'Hoezo?' vraag ik hem. 'Nou, Ismail was het er niet mee eens dat jij in de gebedsruimte was. Het was "niet goed" zei hij dat jij er was want er zijn mensen hadiths uit de Koran aan het lezen.'¹¹ Daar moeten geen Nederlanders bij aanwezig zijn. Ismail stond beneden en zei: "Ik ga hem nu halen, ik ga hem nu eruit halen!"' Abdenour bevestigt dit. Vooral Ismail, zo vertelt Abdenour, bleek problemen te hebben met mijn (MdK) aanwezigheid in de gebedsruimte. 'Martijn is *kafir*!'

Abdul vertelt verder. 'Ik ben een beetje teleurgesteld over het gedrag van de oudere mensen, maar er waren ook ouders van onze leerlingen bij en die vonden zo'n bijeenkomst juist erg goed. Er was ook iemand die zei: "Kijk, het gaat om onze kinderen en als ze hier niet naartoe gaan, nou waar gaan ze dan heen?!"' 'Kijk,' zegt Abdul, 'het is ook onzin. Waarom moeten de jongens en meisjes ergens anders gaan zitten?'

Deze eerste casus is, zeker achteraf bezien, een sleutelcasus. Het maakte duidelijk dat de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap in Gouda geen eenheid was. Er waren tal van religieuze, politieke en persoonlijke meningsverschillen die soms een jarenlange geschiedenis hebben. Wanneer die meningsverschillen escaleren tot een conflict, bestaat het gevaar dat de onderzoeker onderdeel wordt van dat conflict. Mijn dubbelrol versterkte dat nog eens doordat

ook RCJ/Het Woonhuis en haar activiteiten deel uitmaakten van de onenigheid tussen de verschillende mensen. Als autochtone niet-moslim werd ik door een van de mensen gecategoriseerd als een *kafir*. Dit is niet zomaar een neutrale naam voor 'ongelovige', maar wordt ook vaak gebruikt als scheldwoord. Het gebruik van een dergelijke term geeft de hele kwestie een religieuze lading, maar uit bovenstaand fragment wordt duidelijk dat persoonlijke en politieke argumenten eveneens een rol speelden.

62 Het conflict had direct drie gevolgen voor het onderzoek. Ten eerste besloot ik me opnieuw te bezinnen over de vraagstelling van dit onderzoek. Doordat een van de moskeebezoekers mij als *kafir* zag, terwijl anderen dat verwierpen of een nuance aanbrachten, kwam bijna automatisch de vraag op wat 'moslim-zijn' is. Wat maakt mensen tot moslim en welke perspectieven zijn daarin te ontdekken? Identiteit werd daarmee zelf het issue dat verklaard moest worden. Het onderscheid tussen jongeren en ouderen dat uit bovenstaand fragment naar voren komt, was de eerste aanwijzing van een kloof tussen de generaties die in de rest van deze studie terug zal komen. Het tweede gevolg was de 'ontdekking' dat de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap in Gouda geen homogene groep was. Dit betekende dat ik me als onderzoeker diende te bezinnen op de vraag vanuit wiens perspectief ik werkte (Davies 1999: 16, Prins 2000). Was dit het perspectief van de eerste of tweede generatie, mannen of vrouwen, jongens of meisjes, dat van de zogenaamd liberale moslims of van de zogenaamde orthodoxe moslims, of juist van de autochtone niet-moslims die niet willen dat hun leefomgeving 'geïslamiseerd' raakt? Ik werd beschouwd als iemand die dicht bij het moskeebestuur stond en dat klopte ook. Het is van belang te zien dat de aanwezigheid van niet-moslims in de moskee altijd al een discussiepunt was geweest onder bezoekers van moskee An Nour. Dit viel samen met een ander onderwerp dat langdurig onderwerp is van discussie: de functie van de moskee. Onder de bezoekers waren er mensen die vonden dat een moskee zich alleen met religieuze zaken bezig moest houden en niet met maatschappelijke zaken zoals het moskeebestuur wilde. Deze discussiepunten kunnen beschouwd worden als symbolische strijdpunten (Gerritsen en De Vries 1994: 13). Een symbool is daarbij niet alleen iets wat staat voor iets anders, maar ook iets wat betekenissen genereert die niet voor iedereen dezelfde hoeven te zijn (Cohen 1985). In dit geval betekende het dat een probleem met het moskeebestuur onder andere terugsloeg op mijn aanwezigheid. Daarbij ging het niet zozeer om mijn persoon als wel om het feit dat ik de personificatie werd van die langlopende discussies. De keuze om geen duidelijke definitie van religie en religieuze identiteit te gebruiken aan het begin van het onderzoek, was mede inge-

geven door de wens essentialisme te vermijden. Dit was de derde consequentie van het conflict. Ik was bang het onderzoek te volledig in te vullen waardoor ik jongeren in mijn definitie van religie zou 'persen'. Ik wilde me zo onbevangen mogelijk laten leiden door wat ik observeerde in het veld en zo oog blijven houden voor overeenkomsten én verschillen tussen jongeren.

In tegenstelling tot Strijp (1998) mocht ik wel terugkomen in de moskee. Veel bezoekers en moskeebestuurders benadrukten dat er niets aan de hand was en dat ik gewoon welkom was. Uit de mijns inziens uitstekende analyse van Strijp (1998: 185-202) van het incident in de Tielse Hassani-moskee, komt naar voren dat er diverse redenen waren om hem de toegang te ontzeggen. Reinheidsregels en het feit dat Strijp als moslim onrein zou zijn, ziet hij als belangrijkste oorzaak. Reinheid, vooral tijdens de ramadan (de periode waarin het incident plaatsvond), is zeker van belang. Hij wijst echter ook op andere oorzaken, zoals enkele incidenten in en rondom de moskee, die het wantrouwen zouden hebben vergroot en de mogelijkheid opriepen dat men hem niet meer wilde als onderzoeker. Men zou bang geweest zijn dat hij een verkeerd beeld van de islam zou geven en dat hij de onderlinge verhoudingen tussen de bezoekers zou blootleggen. Deze factoren speelden gedurende heel mijn onderzoek eveneens een rol. De combinatie van mijn onderzoekswerk met mijn werkzaamheden als coördinator zorgden ervoor dat mijn positie sterk genoeg was. Het betekende namelijk dat ik iets kon teruggeven, zoals hulp bij schoolzaken. Een factor die daarmee nauw samenhangt is de jarenlange relatie tussen RCJ/Het Woonhuis en het bestuur van moskee An Nour. Het bestuur van de moskee was in de jaren tachtig met een hulpvraag gekomen bij diverse hulpverleningsinstanties. RCJ/Het Woonhuis was toen de enige instantie die naar tevredenheid van het bestuur daarop inging. Dit was het begin van een jarenlange samenwerking die aanvankelijk vooral gericht was op de problematiek van mannen van de eerste generatie. Later zijn er, op aandringen van bezoekers van moskee An Nour en het bestuur, ook activiteiten voor jongeren gekomen waaronder de huiswerkbegeleiding. RCJ/Het Woonhuis, het bestuur van moskee An Nour en een groot deel van de bezoekers hadden daarmee één gezamenlijk belang: het welzijn van Marokkaans-Nederlandse jongens en meisjes. De continuïteit van deze samenwerking (een continuïteit die mede het resultaat was van een zeer stabiel bestuur dat bij een groot deel van de bezoekers status en ontsag genoot) en het gezamenlijke belang van alle partijen zorgde ervoor dat mijn positie in de moskee nooit echt in gevaar is geweest zoals bij Strijp. De casus laat eveneens zien dat de ouderen zeer veel belang hechtten aan een goede positie van hun kinderen in het onderwijs en dat dit voor velen zwaarder woog dan

eventuele bedenkingen over mijn aanwezigheid. Mijn positie bleek achteraf bekeken dus sterk genoeg. Niettemin besloot ik om verder te werken aan persoonlijke contacten met mensen die verder van het bestuur stonden. Dit is de betrouwbaarheid van het onderzoek zeker ten goede gekomen.

3.4.2 Een Hollandse Berber

64

Tussen 1995 en 2002 liep er een conflict tussen een christelijke school in Gouda en de moskee. Deze school stond niet toe dat vlees dat volgens islamitische regels was geslacht, werd gebruikt tijdens de kooklessen. In 1995 protesteerde één meisje daartegen. Zij weigerde nog langer het vlees te proeven en te eten. De zaak liep destijds hoog op, maar voor het meisje werd toch een uitzondering gemaakt. In het schooljaar 2001-2002 kwam hierover opnieuw een klacht binnen. Evenals in 1995 weigerde de school aanvankelijk hierover te praten, maar na publicaties in de regionale pers en na bemiddeling door de Raad van Kerken volgden er toch gesprekken. Tijdens het laatste gesprek ging ik met twee mensen van het moskeebestuur en een afgevaardigde van de Raad van Kerken (een dominee) naar het overleg met twee directieleden van de school. Een bestuurslid van de moskee stelde mij voor als ‘medewerker van de moskee’. Dat was ook zo, omdat ik gevraagd was om mee te gaan in de hoedanigheid van coördinator van de Schoolloopbaanbegeleiding. Het gesprek verliep in een zeer onprettige sfeer en we kwamen dan ook onverrichter zake terug. Enkele dagen later bleek dat ook de directie van de school zich niet prettig voelde bij het gesprek en zich beklagde over die ‘drie Marokkanen’. Dit was vreemd. Er waren immers maar twee Marokkaanse Nederlanders bij dat gesprek aanwezig geweest. Er waren twee autochtone Nederlanders geweest: een dominee en ik, als coördinator van de huiswerkbegeleiding. Dat leidde al snel tot de conclusie dat de directie mij aanzag voor de derde Marokkaan. Dat veroorzaakte nogal wat hilariteit op het kantoor van RCJ/Het Woonhuis, bij enkele mensen van het moskeebestuur en bij mijn leidinggevend. Volgens een van de leidinggevend was ik maar een ‘simpel boertje uit Brabant’, waarop een van de bestuursleden ironisch zei: ‘Aha, dat is een leuke combinatie, Martijn is een Hollandse Berber.’ Hierna werd deze bijnaam geregeld gebruikt tijdens grapjes en soms ook om naar Marokkaanse Nederlanders en autochtonen duidelijk te maken dat ik niet zo onwetend was als sommige mensen dachten. Destijds dachten veel mensen, volgens een van de moskeebestuurders: ‘Ah hij is te jong, hij is een Hollander, wat weet hij van ons?’ Kon ik in het begin nog wel eens per ongeluk een regel overtreden zonder kritiek te krijgen, na verloop van tijd ging dat niet meer.

Men ging ervan uit dat ik de regels inmiddels wel kende. Dit maakte het af en toe wel lastig om voor de hand liggende vragen te stellen, terwijl ik dat juist graag wilde om discussies op gang te krijgen.

Het etiket 'Hollandse Berber' was aanvankelijk een grap, maar werkte na verloop van tijd ook als een soort verzekering van collega's, vaders en moskeebestuurders naar mij en naar anderen (moslims en niet-moslims) dat ik geaccepteerd werd. Een belangrijk aspect daarbij was dat ik gezien werd als iemand die, in de nasleep van de 'El Moumni-affaire', '11 september' en 'Fortuyn', geen negatief beeld had van Marokkaanse Nederlanders en de islam. Mijn culturele en religieuze achtergrond werd er niet meer door benadrukt. Ik was al te lang aanwezig in Gouda om nog beschouwd te worden als antimoslim.

65

Dit betekent niet dat er niets veranderd was. Toen ik in het begin in Gouda kwam, speelde iets dergelijks. Dit draaide niet om het negatieve imago van moslims, maar om dat van Marokkaanse Nederlanders als 'criminelen' of als oorzaak van allerlei problemen. De verandering na '11 september', 'El Moumni' en 'Fortuyn' laat zien dat het accent is verschoven naar een zelfidentificatie als moslim. Tegelijkertijd geeft de term 'Hollandse Berber' ook aan dat ik een positie innam tussen outsider en insider. Ik werd immers niet als moslim aangeduid, maar wel vereenzelvigd met Berbers. Dat dit als grapje gepresenteerd werd, is van belang. De grenzen tussen groepen lijken na de genoemde gebeurtenissen vaster te liggen en aan waarde gewonnen te hebben in vergelijking met de periode daarvoor. Met humor is het mogelijk om dergelijke grenzen te overschrijden zonder die grens zelf aan te tasten.¹² Dergelijke humor geeft lucht in een discours dat anders zeer omzichtig benaderd wordt en in een situatie die vol is van allerlei negatieve betekenissen (vgl. Kuipers 2005).

Jongeren beschouwden mij nooit als te jong en de bijnaam 'Hollandse Berber' was in de ogen van sommigen belachelijk. Zij beschouwden mij vooral als een blanke Hollandse man die niet negatief ten opzichte van hen stond en (zoals zij stelden) niet iedere 'Marokkaan' zag als een crimineel of iedere moslim als een terrorist. Dit laat zien dat zij er ook op uit waren om zichzelf en de islam te verdedigen. Zeker na gebeurtenissen zoals '11 september' en de moord op Van Gogh wilden zij de beeldvorming over moslims verbeteren. Externe gebeurtenissen hebben derhalve invloed op de wijze waarop ik gezien werd en daarmee ook op het verzamelde materiaal. Jongeren beschouwden mij wel als niet-moslim en soms als *kafir*. Dit gebeurde dan vooral in gesprekken die als onderwerp hadden waarom ik (nog steeds) geen moslim was. In het werken met de meisjes zou mijn niet-moslimidentiteit juist van pas komen. Gesprekken met hen over het thema seksualiteit en over relaties

tussen jongens en meisjes zouden, volgens mijn mannelijke en vrouwelijke moslimcollega's van RCJ/Het Woonhuis, minder eenvoudig verlopen zijn met een moslimman. Niettemin praatte ik alleen met meisjes over die onderwerpen wanneer ik de meisjes al langere tijd kende. Van belang is verder dat mijn positie als coördinator ook betekende dat ik voor hen een gezaghebbend persoon was. Ik probeerde dit zo min mogelijk uit te spelen, maar voor iedereen was het duidelijk dat ik de leiding had over het team van de Schoolloopbaanbegeleiding dat zijn activiteiten in de moskee organiseerde. Voor het onderzoek was dat geen probleem. Het gebeurde zelden dat jongeren met problemen eerst naar anderen togingen voordat ze bij mij kwamen (bij meisjes wat vaker dan bij jongens). Slechts in enkele gevallen moest ik zaken voor het eerst horen via de sleutelinformanten. In de meeste gevallen kende ik het verhaal al en bevestigden de sleutelinformanten dat alleen of vulden ze het aan. Waarschijnlijk is dit veroorzaakt doordat velen (of hun broers of zussen) mij al eerder kenden als vrijwilliger en ik tijdens de huiswerkbegeleiding vooral meewerkte als begeleider. In enkele gevallen kwamen jongens of meisjes bij mij op kantoor om zaken te bespreken, om aan hun huiswerk te werken of gewoon om te kletsen. Het enthousiasme van de meeste jongeren toen ze hoorden dat ik onderzoek deed (en 'een boek over hen ging schrijven') overtrof waarschijnlijk hun eventuele terughoudendheid naar mij als coördinator.

Het gedrag van de jongeren en de sleutelinformanten laat zien dat er een vertrouwensband was gegroeid tussen hen en mij. Veel onderzoekers stellen dat het moeilijk is om het aanvankelijke wantrouwen van Marokkaanse Nederlanders te overwinnen en beschrijven dan ook diverse obstakels die ze moesten overwinnen (Kaufman en Verbraeck 1987, Werdmölder 1986, Bartelink 1994, Sunier 1996, Brouwer 1997, Strijp 1998). Strijp (1998: 20-21) laat aan de hand van zijn en andere studies zien dat er nogal wat verschillen in opvattingen zijn over de vertrouwensband en hoe deze opgebouwd dient te worden. Hij wijst tevens op de twee belangrijke aspecten van die vertrouwensband. Allereerst is vertrouwen altijd voorwaardelijk. Als er eenmaal een vertrouwensband is opgebouwd is dat geen garantie voor de toekomst. Ten tweede is vertrouwen niet alleen een persoonlijke aangelegenheid. Diverse studies bevatten aanwijzingen dat politieke factoren een grote rol spelen. In de studie van Bartelink (1994: 12-13) heeft dat betrekking op de eerste Golfoorlog, in die van Sunier (1996: 36) op de Rushdie-affaire en bij Strijp (1998: 194-196) op enkele lokale incidenten in Tiel en Amersfoort.¹³ In de volgende subparagraaf blijkt dat in mijn onderzoek lokale, nationale en internationale politieke factoren eveneens een grote rol speelden.

3.4.3 Opnieuw *kafir*

Na het incident waarbij ik getypeerd werd als ‘Hollandse Berber’ werd ik later weer gecategoriseerd als *kafir*, ook door mensen die met de eerste kwestie niets te maken hadden en er niet eens van op de hoogte waren. Jongeren deden dit gedurende interviews en informele gesprekken. De imam die in die tijd aan de moskee verbonden was, deed het verscheidene keren, onder andere tijdens een les aan de jongeren. De politieke en maatschappelijke context was toen echter geheel anders in vergelijking met de eerste keer. Verschillende jongeren verwezen naar ‘11 september’ en stelden dat veel mensen sindsdien geïnteresseerd waren in de islam. Ze vroegen aan mij of ik geen moslim wilde worden.

67

Logboek 2001

Osama (23 jaar) wil gaan opruimen en vraagt Hicham (17 jaar) om aan mij uit te leggen waarom het goed voor mij zou zijn als ik moslim zou worden.

Hicham: Dat is goed.

Osama: Ja het is ook je plicht h , als moslim.

Hicham: Ja dat weet ik. Goed, kijk. Allereerst h , Allah heeft gezegd dat iedereen die voor mij verschijnt na zijn dood en geen moslim is naar het vuur gaat. En dat wil ik niet dat dat met jou gebeurt. Echt waar, meen ik.

De imam had een wat andere benadering. Hij stelde mijn aanwezigheid (en die van enkele vrouwen) niet op prijs tijdens een religieuze les aan de meisjes. Eerst vertelde hij dat aan één van mijn Marokkaans-Nederlandse collega’s van RCJ/Het Woonhuis. Deze collega vertelde mij dat hij tegen de imam had gezegd dat het nog niet te laat was voor mij om moslim te worden. De imam geloofde dat niet en stelde dat ik dat na al die tijd wel niet meer zou worden. Aangezien ik volgens hem nog steeds niet gezien had wat voor mooi geloof de islam was, zou ik dat waarschijnlijk nooit zien. Later vertelde de imam nog eens hetzelfde tegen mij in iets vriendelijker bewoordingen. Dit leidde tot grote woede bij het moskee-bestuur dat al een conflict met de imam had en hem niet geschikt vond voor Nederland. Deze imam was erg populair bij de jongeren en juist niet bij de ouderen. Vanwege dat conflict besloot ik me verder op de achtergrond te houden. Toen het conflict hoog opliep, werd mijn positie steeds moeilijker.

Dit conflict rondom de imam was veel groter en veel explosiever

68

dan het eerste waarbij ik werd weggestuurd uit de moskee. Na die eerste kwestie had ik mijn netwerk aanzienlijk verbreed. Hierdoor werd ik niet meer als pro-imam of als pro-moskeebeestuur gezien. Ik hield me nadrukkelijk op de achtergrond door me op te stellen als een neutrale coördinator die alleen geïnteresseerd is in het ondersteunen van alle kinderen en als een neutrale onderzoeker die alleen wil kijken hoe en waarom dingen gebeuren en die zich niet wil bemoeien met interne moskeezaken. Het gevolg daarvan was dat mijn positie onduidelijk was in de ogen van de verschillende partijen in het conflict. Niet iedereen nam genoeg met mijn neutrale positie. Enkel probeerden mij zover te krijgen dat ik een kant zou kiezen. Dit maakt duidelijk dat het moeilijk is om tijdens conflicten afzijdig te blijven. Het is klaarblijkelijk noodzakelijk om tijdens conflicten aan te tonen waar de loyaliteiten van mensen liggen, zelfs al is men deels een buitenstaander. In dit conflict speelde mijn identiteit en die van de autochtone vrijwilligers¹⁴ (als niet-moslims) een rol, maar dit was niet te merken in de persoonlijke relatie met de mensen. Zelfs de meest fervente tegenstanders van de aanwezigheid van niet-moslims in de moskee hebben me nooit genegeerd of afwijzend benaderd. Enkel van de tegenstanders van het moskeebeestuur die ik niet zo goed kende, verzekerden me juist tijdens het imamconflict dat 'het niets persoonlijks' was. Wellicht was ik in hun ogen weliswaar een niet-moslim, maar dan wel een goede.

3.5 Discussie en conclusie

Begrippen zoals identiteit, religie en cultuur worden niet alleen gebruikt door sociale wetenschappers, maar ook door de mensen die het onderwerp zijn van het onderzoek, opinieleiders en politici om bepaalde zaken ter discussie te stellen of juist te verdedigen. Daarmee zijn dergelijke begrippen per definitie gepolitiseerd. Tijdens dit onderzoek zijn islam en moslims een van de meest besproken onderwerpen in het publieke debat geworden, waardoor de politisering van het onderwerp moslimidentiteit alleen maar is toegenomen. Door die politisering ontstaat de vraag of een onderzoeker nog wel datgene meet wat hij wil meten. Dit is de reden dat ik in dit hoofdstuk niet alleen een verantwoording geef van de uitvoering van het onderzoek in dit hoofdstuk, maar ook reflecteer op mijn relatie met de onderzoeksgroep. Ik heb laten zien dat de politisering grote gevolgen heeft voor een onderzoeker en het materiaal dat verzameld wordt. Onderwerpen die in het publieke debat besproken worden hebben voortdurend hun weerslag op interne perikelen in een moskeeorganisatie, de houding van jongeren ten opzichte van de islam (ze willen graag de islam verdedigen) en de

wijze waarop de onderzoeker gezien wordt. Het eerste conflict in de moskee heeft mij bewust gemaakt van het feit dat het schetsen van een homogeen beeld onwenselijk is omdat het geen recht doet aan de dynamiek, spanningen en tegenstellingen onder moslims zelf. Een homogeen beeld versluiert derhalve meer dan dat ze duidelijk maakt. In het laatste interne conflict ging het niet alleen om spanningen tussen verschillende groepen moslims, maar ook om het debat in de media over de islam. Dat had invloed op die interne tegenstellingen en op mijn positie als onderzoeker en daarmee ook op het verzamelde onderzoeksmateriaal.

Na de moord op Van Gogh is een reflectie op de relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep en op de invloed van die relatie op het onderzoeksmateriaal eigenlijk nog belangrijker geworden. Doordat ik als onderzoeker én coördinator vrij snel het vertrouwen had van veel jongeren, hun ouders en het moskeebestuur, kwam mijn positie nooit zo in gevaar als die van Strijp (1998). Mijn positie werd problematischer na de moord op Van Gogh. Inmiddels was het veldonderzoek voorbij en kwam ik veel minder vaak in Gouda. Interviews die ik heb gegeven in *NRC Handelsblad*, de *Goudsche Courant* en met *Zembla*,¹⁵ konden onder sommigen op instemming rekenen, maar bij anderen op afkeuring. Enkelens beschouwden mij als verrader omdat ik kritiek zou hebben op de moskee en op moslims. In andere gevallen zorgden misverstanden en ook fouten van mijn kant voor irritatie. In het betreffende interview met *NRC Handelsblad* ging het (onder andere) om een jongen die zich rekende tot de salafistroming (zie hoofdstuk 5 en bijlage II). Het leek erop alsof zowel de journalist als ik hem onder radicale jongeren schaarde. Dit was niet de bedoeling en klopt ook niet. In het programma van *Zembla* begon mijn bijdrage met een verhaal over een groep die een keer moskee An Nour in Gouda bezocht. In de uitzending lijkt de suggestie gewekt te worden dat dit een zogenaamde *takfir*-groep was. Dat was het niet. Het waren rondtrekkende predikers, waarschijnlijk zogenaamde *tablighi*. Jongeren in de moskee vonden het spannend, maar waren ook wel geïntimideerd, hoewel dat volgens mij zeker niet de bedoeling van dat groepje was.

Het hanteren van een neutrale positie na 'Van Gogh' was moeilijker geworden. Veel moslims en niet-moslims vonden die neutrale houding moeilijk te accepteren. Dat ik me onthield van een waardeoordeel werd gezien als instemming met kritiek op de islam of als het bagatelliseren van misstanden die veroorzaakt zouden worden door moslims.¹⁶ In een dergelijke situatie is reflectie op het eigen functioneren en op de relatie met de onderzoeksgroep nog belangrijker. Door middel van het beschrijven van een drietal 'diagnostic events' heb ik geprobeerd duidelijk te maken hoe bepaalde

beslissingen in dit onderzoek zijn genomen en hoe mijn positie is veranderd in de afgelopen jaren. Dit is geen lineaire ontwikkeling van A naar B, maar eerder een grillige lijn tussen insider en outsider. Op die momenten dat ik gezien werd als *kafir* was ik voor sommige Marokkaanse Nederlanders een outsider, terwijl ik op momenten dat ik gezien werd als 'Hollandse Berber' (al dan niet als grap) beschouwd werd als een 'bijna-insider'. Soms probeerde ik met dat onderscheid te spelen en bijvoorbeeld mijzelf te presenteren als neutrale onderzoeker en coördinator (zoals in het imam-conflict). De reflectie hierop maakt duidelijk dat ik mij op verschillende wijzen kon presenteren; soms als jongere of oudere, soms als Nederlander en katholiek. Dit staat echter niet los van de interactie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep. Het gaat ook om de manier waarop anderen de onderzoeker zien. Mijn pogingen om te manoeuvreren tussen insider en outsider konden alleen slagen als mijn onderzoeksgroep dat accepteerde. Daarvoor is noodzakelijk dat er een basis was voor wederzijds vertrouwen.

Tegelijkertijd zijn er factoren buiten de onderzoeker en de onderzoeksgroep die de relatie bepalen. Dit kwam onder andere terug bij de conflicten en discussies over de aanwezigheid van niet-moslims in de moskee. Door de, volgens veel Marokkaanse Nederlanders, negatieve houding in de media ten opzichte van islam, vroegen velen zich af hoe de autochtone Nederlanders (en dus ook de vrijwilligers en ik) écht over hen dachten. Wie niet-moslims niet in de moskee accepteert, wil zeker geen niet-moslims in de moskee die een slecht beeld van de islam hebben. Ik ben ervan overtuigd dat dit inderdaad niet persoonlijk bedoeld was, maar dat mijn aanwezigheid en die van de autochtone vrijwilligers op de eerste plaats een symbool was. Mijn aanwezigheid in de moskee was voor sommigen in strijd met bepaalde richtlijnen die van belang waren. Niet iedereen had dezelfde opvatting daarover. Voor sommigen betekende onze aanwezigheid in de moskee de aanwezigheid van het negatieve beeld over islam en moslims – nota bene in de moskee. Voor anderen stonden wij voor de 'Nederlandse' vrijheid die in de ogen van sommige ouders en jongeren veel te ver gaat, en voor weer anderen waren 'koeffaar' (meervoud van *kafir*) mensen die de regels van rituele reinheid overtraden (vgl. Strijp 1998: 185-202). Een ander aspect dat van belang is, is dat de islam een politiek onderwerp is geworden en dat onze aanwezigheid betekende dat de politiek de moskee in kwam, iets waar veel Marokkaanse Nederlanders in Gouda op tegen waren. Hoewel uit de analyse in dit hoofdstuk wellicht de indruk ontstaat dat mijn tijd bij de Schoolloopbaanbegeleiding en de bezoekers van de moskee An Nour vol met conflicten zat, is niets minder waar. Veruit het grootste deel van de tijd waren er helemaal geen problemen in de verhouding tussen de onderzoeksgroep en mij. De sfeer was meestal zeer ontspannen, gemoedelijk en hartelijk.

4 ‘Het geloof maakt het anders’

Identiteit en conflict in de relatie met niet-moslims

4.1 Inleiding

71

In dit hoofdstuk wordt de eerste van vijf dimensies besproken waarin de moslimjongeren zelf het uitgangspunt zijn. In deze externe dimensie gaat het om de relatie tussen de jongeren uit mijn onderzoek en niet-moslimse autochtone Nederlanders, bekeken vanuit de ervaringen van moslimjongeren. Allereerst dient te worden vastgesteld wie de Ander is in relatie tot de moslimidentiteit van Marokkaans-Nederlandse jongeren en hoe de relatie met deze Ander wordt ingevuld (paragraaf 2). Deze Ander is niet de niet-moslim in het algemeen, maar de niet-moslimse autochtone Nederlander. Deze categorisering gaat gepaard met twee ogenschijnlijk tegenstrijdige ontwikkelingen die in drie paragrafen worden besproken. Aan de ene kant concentreert de constructie van de eigen identiteit in relatie met de autochtone Nederlanders zich op de ervaring van jongeren dat er culturele en religieuze verschillen zijn. In paragraaf drie laat ik zien dat die tegenstrijdige ontwikkeling gepaard gaat met het gevoel dat er sprake is van een groeiende kloof met ‘de Nederlander’. Aan de andere kant wordt de moslimidentiteit gebruikt om zich een positie te verwerven in de Nederlandse maatschappij, hetgeen gebeurt op een zeer assertieve en zelfbewuste manier waarbij aantasting van eigen identiteit steeds minder geaccepteerd wordt (paragraaf 4). Dit betekent dat jongeren in de constructie van hun moslimidentiteit een manier zoeken om met deze tegenstrijdige ontwikkelingen om te gaan. De spanning die ontstaat doordat jongeren moeten omgaan met die kloof en tegelijkertijd op een assertieve wijze een plek opeisen in de maatschappij, lijkt garant te staan voor grote conflicten tussen de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda en de autochtone niet-moslims (paragraaf 5). In paragraaf 6 volgt een conclusie aangaande dit hoofdstuk.

4.2 De ‘ontdekking’ van religieuze verschillen en de constructie van de Ander

72 Marokkaans-Nederlandse jongeren leren op school en op straat al vroeg om om te gaan met jongeren van andere herkomst. Op jonge leeftijd hebben zij al de ervaring dat er verschillen zijn tussen hen en de andere jongeren, bijvoorbeeld als het gaat om de vasten tijdens de ramadan en het daaropvolgende Suikerfeest. Dit leidt over het algemeen niet tot verwijdering, maar eerder tot nieuwsgierigheid aan de kant van de niet-moslims, zo vertellen jongeren. Wanneer ze de puberteit bereiken, beginnen Marokkaans-Nederlandse jongeren andere verschillen te zien met autochtone jongeren. Deze werden in het begin van mijn onderzoek vooral benoemd als culturele verschillen tussen Marokkaanse Nederlanders en autochtone Nederlanders, maar worden gaandeweg het onderzoek steeds meer ingevuld als religieuze verschillen:

Omar (58 jaar, eerste generatie)

Wat ik precies bedoel. Het geloof maakt het anders want een Hollandse jongen wordt heel anders opgevoed dan een Marokkaanse. Een Hollandse jongen die mag alles. Die krijgt kleedgeld bijvoorbeeld. Die wordt zeg maar vrij opgevoed. En aan de andere kant is het meestal van, dit zijn de regels. Hier moet je je aan houden. Als je je er niet aan houdt, dan beland je op straat of zo, noem maar op. Bij Nederlanders gaat dat makkelijk zo van pa en ma ik ga stappen, ik kom om 12 uur thuis. Dan is het goed. Dat zijn ook wel duidelijke afspraken en daar houden ze zich aan. Dat is een groot verschil. Dat bedoel ik dus. Kijk een discotheek daar wordt gedronken. De aantrekking is veel sneller wanneer je thuis zit. Ik kan niet zeggen moeder ik ga naar de discotheek en ik kom om 12 uur thuis of 1 uur. Dan krijg je gelijk, ja gesodemieter laat ik het zo zeggen. Maar bij Hollanders is het heel anders. Die mogen zelfs drinken. Ja sommigen dan. Op feesten mogen ze gewoon drinken. Er zijn gewoon grenzen gesteld bedoel ik. Je mag wel drinken maar je mag niet te dronken zijn. Er zijn telkens grenzen. Je mag wel uit maar je moet wel om 12 uur thuis zijn. Dat is niet bij ons. Dat bedoel ik ermee.

In het bovenstaande fragment gaat het om uitgaan. Deze religieuze interpretatie heeft in het fragment geen betrekking op een trans-empirische verwijzing, maar op een grensmarkering tussen moslims en Marokkaanse Nederlanders aan de ene kant en autochtone Nederlanders aan de andere kant. Etnische identiteit en religie lopen in dit fragment door elkaar heen. De verschillende houdingen

ten opzichte van uitgaan worden weliswaar religieus geïnterpreteerd, maar de 'Marokkaanse' identiteit blijft waardevol en culturele verschillen (zoals taal) blijven een rol spelen. Verder gaat het, met name in het geval van meisjes, ook om kleding. Dit duidt op een ander aspect van de religieuze identiteit dat een rol speelt op dit vlak: gender. Naast kleding spelen ook uitgaan en integratie daarbij een rol. Meisjes, maar vooral jongens, maken daar opmerkingen over tijdens de interviews en informele gesprekken. Het gaat dus precies om die zaken die vooral in de puberteit van jongeren beginnen te spelen: uitgaan, schoolfeesten (met alcohol), uiterlijk en kleding. Dat hun autochtone klasgenoten naar schoolfeesten gaan, maakt de drang bij de Marokkaans-Nederlandse jongeren om naar disco's en schoolfeesten te gaan groter. Ze laten zien dat ze er graag bij willen horen en mee willen doen, ook met autochtone Nederlandse jongeren. Aanpassen aan de 'Nederlandse' omstandigheden en cultuur vindt niemand van de jongeren vreemd, maar de meesten voelen er weinig voor om dat op alle gebieden te doen.

73

Rachid (20 jaar)

School is belangrijk, werken is belangrijk. Op de werkvloer kom je ze ook tegen, we zijn natuurlijk in Nederland. Je leeft samen met Nederlanders. Je moet je wel integreren, maar je hebt ook mensen die zeggen integreren, maar die gebruiken dat negatief. Integreren is niet naar de discotheek gaan, is niet minirokje dragen. Dat is niet integreren! Ja, dat zie je gewoon. Maar die zijn ook heel vaak raar. Dat zie je gewoon. Zo van waar gaan die naar toe? De echte islam, hoe Nederlanders moslims zijn geworden, dat is echt iets anders!

De notie van verschillen tussen moslims en Marokkaanse Nederlanders aan de ene kant en autochtone Nederlanders aan de andere kant, is een belangrijk element van de identiteitsconstructie van jongeren. Etnische of religieuze identiteit vereist een bewustzijn van verschil en een reflectieve houding tegenover de eigen cultuur. Dit geschiedt altijd in verwijzing naar 'andere culturen'. De aanwezigheid van een andere groep, al is het maar op abstract niveau, is daarom noodzakelijk. Pas dan wordt een etnische identiteit relevant in interactie (Eller 1999: 11). Op basis van die verschillen wordt een grens getrokken tussen de *ingroup* en de *outgroup*. Toch betekent het trekken van die grenzen niet automatisch dat er ook sprake is van een conflictueuze en problematische relatie met de buitenstaanders. De meeste jongeren uit mijn onderzoek kunnen redelijk tot goed opschieten met autochtone Nederlanders zoals hun leraren, klasgenoten, buurtgenoten en medesporters bij bijvoorbeeld een voetbalclub. Zeker in relatie met leeftijdgenoten is

er niet vaak sprake van een problematische relatie. De term respect (in de zin van eerbied) staat meestal centraal wanneer men het heeft over niet-gelovigen of andersgelovigen. Een echte moslim heeft respect voor anderen ook al zijn die anderen geen moslim, zo luidt de opvatting onder vrijwel alle jongeren in het onderzoek en dit is de laatste jaren nauwelijks veranderd.

74 Dat wil niet zeggen dat er geen negatieve opvattingen zijn over autochtone Nederlanders. Veel jongeren gebruiken de term *kafir* (enkelvoud) of *koeffaar* (meervoud) om ongelovigen aan te duiden. Deze term hoeft niet altijd een vijandige connotatie te hebben, maar wordt wel vaak als scheldwoord gebruikt voor ongelovigen. Hoewel de norm dat jongeren respect dienen te hebben voor andere, niet-moslimse, autochtone Nederlanders, zeer sterk is, wordt deze norm toch ook regelmatig overtreden. Dit gebeurt dan met name tijdens ruzies en conflicten waarbij dan de termen *kafir* of (voor vrouwen) 'hoer' gebruikt worden. Sommige jongeren uit het onderzoek zijn ook betrokken geweest bij ernstige incidenten met andere Gouwenaren. Een voorbeeld daarvan is het ingooien van de ramen van een kerk door enkele jongeren. Dit incident was deels baldadigheid, maar kwam bij een enkeling ook voort uit de opvatting dat het 'maar' een christelijke kerk was. Ze beseften daarbij zeer duidelijk dat ze daarmee de norm van respect overschreden.

Het is opvallend dat jongeren zelden spreken over religieuze rituelen wanneer ze verschillen tussen moslims of 'Marokkanen' en 'Nederlanders' bespreken. Een punt dat wel naar voren komt is dat 'Nederlanders' christelijk of atheïstisch zijn, waarbij sommige jongeren duidelijk maken dat de islam toch eigenlijk de enige ware godsdienst is. Rituelen als bidden en vasten worden nauwelijks genoemd, ook niet door degenen die bijvoorbeeld vaak naar de moskee gaan om te bidden. Dat wil niet zeggen dat ze geen consequenties hebben voor de constructie van identiteit. Vooral het vasten tijdens de ramadan kan de ervaring dat men anders is, vergroten. Bijvoorbeeld doordat men op school andere jongeren wel ziet eten tijdens de pauzes. Tijdens die pauzes zijn de Marokkaans-Nederlandse jongeren in groteren getale bij elkaar dan buiten de vastenperiode. Hetzelfde geldt voor het bidden en dan met name op vrijdag. Diegenen die op vrijdagmiddag gaan bidden en daarna met hun vrienden buiten staan, hebben sterk het gevoel dat ze anders zijn wanneer autochtone bekenden langskomen, zo blijkt uit mijn gesprekken met hen. Dit wordt nog eens extra versterkt wanneer de jongeren zelf bijvoorbeeld een *djellaba* dragen (vgl. Jacobson 1997b).

Wat vaak aan de orde komt is het dragen van de hoofddoek. Meisjes geven aan dat ze voortdurend vragen krijgen van autochtone Nederlanders over de hoofddoek. Vooral degenen die een

hoofddoek dragen hebben deze ervaring, maar ook degenen die de hoofddoek niet dragen krijgen er vragen over. Ze geven daarbij aan dat ze het gevoel hebben dat autochtonen duidelijke antwoorden verlangen. Wanneer ze stellen dat het dragen van de hoofddoek een eigen keuze is, moet dit in de ogen van autochtonen (volgens de jongeren) ook een volledig vrije keuze zijn waar niemand zich mee bemoeit. Wanneer sommige meisjes in gesprekken met autochtonen zeggen dat er onder moslims discussies zijn of de hoofddoek wel of niet verplicht is, verlangen de autochtonen toch een duidelijk antwoord, zo is de ervaring van de Marokkaans-Nederlandse meisjes.

Een opkomend fenomeen is het weigeren van het schudden van handen tussen mannen en vrouwen. Het lijkt erop dat in toeneemende mate (maar in mijn onderzoek een kleine minderheid) jongens en meisjes een hand weigeren van iemand van het andere geslacht. Uitdrukkelijk moet daarbij gezegd worden dat het moeilijk is precies vast te stellen in welke mate dit voorkomt en of het echt toeneemt. Aan de andere kant heb ik kunnen constateren dat de tolerantie onder autochtone Nederlanders voor dit soort zaken afneemt en men er een issue van maakt.¹ Hierdoor kan het ook lijken alsof dit verschijnsel toeneemt. Verder wordt ook de scheiding tussen de seksen gezien als een belangrijk verschil tussen autochtone Nederlanders en moslims. Dit wordt versterkt door uitlatingen zoals hieronder weergegeven, van een leerkracht van het voormalige Delta College tegen een van de Marokkaans-Nederlandse leerlingen en mij:

75

Logboek 2001

En zitten jullie daar in de moskee dan ook gescheiden van de meisjes? Ja, zo wordt dat natuurlijk niks met de integratie hier.

De religionisering van culturele verschillen leidt over het algemeen wel tot het maken van een onderscheid tussen Marokkaans-Nederlandse moslims en autochtone Nederlanders, maar niet per definitie tot het idee dat men als 'groep' onverzoenlijk tegenover de andere 'groep' staat. Zeker eind jaren negentig werden die culturele verschillen als lastig gezien, maar niet als onoverkomelijk of als belemmeringen om 'Marokkaan' en moslim te zijn in Nederland. Ook nu geldt dat nog steeds zo voor veel jongeren. Waar veel jongeren in de jaren negentig nog stelden dat ze tussen 'twee culturen' zaten, geven ze nu juist aan hun geloof te gebruiken om die tegenstelling te overstijgen zoals Ahmed in het volgende fragment:

Ahmed (15 jaar)

Je kan net zo goed een Nederlander zijn en een moslim. Je nationaliteit heeft er niks mee te maken, het gaat om wat je gelooft. Als ik een moslim ben, maakt het niet uit of ik een Nederlander of Marokkaan ben.

76

Niettemin zijn er wel jongeren die een andere weg inslaan. Voor deze jongeren is iedereen van wie zij vinden dat hij tegen de islam en tegen de moslims is een *kafir*. Deze groep gebruikt termen als *kafir*, *taghut* (afgod, tiran), *shaitaan* (duivel) en *dajjal* (leugenaar, pseudomessias, antichrist) om een zeer sterke grens tussen moslims en niet-moslims (niet per se alleen autochtone Nederlanders) te markeren (Saritoprak 2003, De Koning 2008). Een dergelijke invulling van identiteit is niet los te zien van een algeheel gevoel van verwijdering tussen autochtonen en Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren.

4.3 De groeiende kloof

4.3.1 Religionisering van buitenaf

De ervaring van culturele of religieuze verschillen leidt niet automatisch tot verwijdering of zelfs conflicten en ruzies met autochtone Nederlanders. Dit geldt zowel voor de periode aan het begin van mijn onderzoek als aan het einde. Dat wil niet zeggen dat er niets veranderd is. De verschillen tussen moslims en autochtone Nederlanders die men centraal stelt, zijn niet veel veranderd. Wel veranderd is de waarde die jongeren eraan hechten. Er is de laatste jaren een toenemend bewustzijn met betrekking tot de religieuze en culturele verschillen te bespeuren zoals hierboven is duidelijk gemaakt. Tegelijkertijd hechten jongeren steeds meer belang aan deze verschillen. Dit duidt op een proces van religionisering van moslims. Sunier (1996: 8) laat, ter verklaring van de positie van moslims, zien dat hun culturele achtergrond in toenemende mate wordt gereduceerd tot het vermeende bijzondere karakter van de religie, de islam. Een dergelijk discours is nauw verbonden met machtsprocessen en 'identity politics'. Bij 'identity politics' gaat het immers onder andere om onderhandelingen over de definitie van een identiteit en over de vraag welke definitie dominant wordt. Een discours creëert kennis en produceert een 'waarheidsregime' waaraan de subjecten van het discours worden onderworpen. Dit geeft de dominante groep in 'identity politics' de mogelijkheid macht te verwerven over de subjecten. Een voorbeeld van hoe een discours samenhangt met macht, is wanneer niet-moslims de hoofddoek beschouwen als een uiting van vrouwenonderdrukking

en religieuze intolerantie. Een dergelijke opvatting, zeker als dit tot gevolg heeft dat een hoofddoek verboden wordt, vermindert de vrijheid van vrouwen. Het taalgebruik (het discours) heeft reële consequenties doordat we op basis daarvan handelen (Hall 1992: 293-295, Sluiter 2005).

In dit hoofdstuk is van belang dat de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda het gevoel hebben dat niet-moslimse autochtone Nederlanders hen voortdurend aanspreken op hun moslim-zijn. Dit duidt erop dat niet-moslimse autochtone Nederlanders ook bijdragen aan de religionisering van moslims. Dit hangt vooral samen met gebeurtenissen als '11 september' en 'Van Gogh'. Ook uit de studie van Phalet en Haker (2004: 33-34) blijkt dat Turkse Nederlanders en Marokkaanse Nederlanders, wanneer zij zich minder geaccepteerd voelen en met discriminatie te maken hebben, zich meer religieus betrokken gaan voelen (zelfs al hebben ze een overwegend positief beeld van autochtone Nederlanders).

Tijdens mijn veldwerk in Gouda blijkt dat kwesties die de media halen, dit proces aanwakkeren. Een van de eerste keren dat dit gebeurt, is de kwestie El Moumni. Op 3 mei 2001 geeft de Rotterdamse imam El Moumni een interview aan het televisieprogramma *NOVA*. De uitzending van die avond heet: 'Intolerantie onder allochtonen tegen homo's neemt toe'. Het gaat daarbij om intolerantie, bedreigingen en geweld door allochtonen tegen homo's. El Moumni verklaart daarbij dat homoseksualiteit een gevaarlijke en besmettelijke afwijking of ziekte is.² In het debat hierna valt men vooral over het feit dat El Moumni homoseksualiteit een ziekte noemt en schadelijk acht voor de samenleving. Opvallend is dat in het uitgezonden interview wordt weggelaten dat El Moumni geweld tegen homo's expliciet afkeurt. Het debat gaat vervolgens niet over geweld tegen homo's, maar over de grenzen van de vrijheid van meningsuiting, intolerantie, integratie van moslims en over de vraag of de islam wel in Nederland past. Veel jongeren in mijn onderzoek worden daarna geconfronteerd met vragen over 'El Moumni'.

Aisha (18 jaar)

Ik persoonlijk vind dat El Moumni zijn uitspraak anders had moeten doen omdat hij een aantal mensen kwaad heeft gedaan en heeft teleurgesteld met zijn uitspraak. Maar om eerlijk te zijn, hoe hij daar over denkt, denk ik er ook over. Het klinkt misschien een beetje hard maar ik heb zoiets van, natuurlijk laat ik die mensen in hun normen en waarden, absoluut, ik zou er ook gewoon normaal mee omgaan, maar ik vind inderdaad als je kijkt naar de islam, dat dat niet kan. In de islam en in het christendom en in het katholicisme en in het jodendom,

is het allemaal verboden. Het zal denk ik ook niet bij me opkomen. Ik heb er verder ook niet over nagedacht. Natuurlijk krijg je wel eens de vraag van, zeker na die uitspraken van El Moumni, hoe denk jij erover? Ik heb ook een collega die op vrouwen valt in plaats van mannen, een vrouwelijke collega, daar ga ik ook gewoon normaal mee om zoals zij met mij omgaat. Het zou bij mij niet opkomen, maar dat ligt er aan wat voor persoon het is, en zoals ik al zei, El Moumni had zijn uitspraak wat anders moeten zeggen. Hij had moeten zeggen inderdaad dat dat niet kon in de islam en dat hij van mening is dat dat niet kan en dat dat ook nooit bij hem op zou komen maar hij moet mensen niet gaan beledigen. Dat zou ik niet doen.

De aandacht voor deze zaak leidt tot onderlinge discussies en vragen over wat wel en niet is toegestaan in de islam. Het leidt niet tot een andere mening over homoseksualiteit, maar enkelen vragen zich wel af of het verstandig is om je mening over controversiële zaken openlijk te uiten. De El Moumni-affaire is van groot belang voor de bewustwording van jongeren. Zij hebben niet zoveel meegemaakt van de Rushdie-affaire en de uitlatingen van Bolkestein in 1991, twee eerdere gebeurtenissen die de discussies over moslims in Nederland deden oplaaien, om de eenvoudige reden dat ze destijds te jong en/of politiek niet bewust genoeg waren. Zeker de jongeren op hogere niveaus van onderwijs (vwo, hbo en wo) wijzen de El Moumni-affaire aan als de eerste keer dat ze zich onheus bejegend voelden. Dit hangt vooral samen met het feit dat *NOVA* de veroordeling van geweld tegen homo's door El Moumni in de uitzending heeft weggelaten. De onrust leek enigszins weg te ebben tijdens en vlak na de zomervakantie van 2001, maar kwam vervolgens zeer sterk terug met '11 september':

Aisha (18 jaar)

Ik zat op mijn werk. Toen gingen de radio's allemaal aan, toen kwamen al mijn collega's over de vloer, de vergadering was afgelast. Het was best, ja je had het niet verwacht. Het eerste wat bij me op kwam was; asjebliet laat het niet een moslim zijn. Dat kwam als eerste bij me op. Want, Palestijnen, joden, daar dacht ik als eerste aan. Ik had zoiets van; dit is iets van Arafat geweest. Ik heb die man beschuldigd voor niks, ha ha vind ik wel erg. Asjebliet laat het niet de Palestijnen zijn, asjebliet laat het niet de moslims zijn. Want dan hebben wij zeker ook problemen. In mijn omgeving schrok iedereen er wel van. Toen ik thuiskwam, weet ik nog, dat mijn vader voor de tv zat en hij zat met zulke grote ogen naar het nieuws te kijken. Zo-

wel Arabisch nieuws als Nederlands nieuws. Dus hij zat naar Al Jazeera te kijken en gewoon naar RTL 4 en NL 1 en bla bla te kijken. Mijn vader schrikt niet zo gauw. Maar ik kan me nog goed herinneren dat hij toen wel was geschrokken. Toen had ik wel zoiets van, oh dit is wel heel erg. Want op mijn werk had ik zoiets van, zal wel weer want toen wisten ze nog niet of het nou een aanslag was of een ongeluk. Toen ik thuis was, besefte ik inderdaad dat het toch heel erg was. Toen ik hoorde dat Bin Laden ervan beschuldigd werd, want voor mij is het nog steeds een beschuldiging, toen had ik zoiets van, oh jee wij zullen heel veel problemen krijgen.

79

Uit het verhaal van Aisha blijkt de verbijstering, de hoop dat het geen moslim is én de angst als blijkt dat Bin Laden van de aanslag beschuldigd wordt. Net als andere jongeren uit het onderzoek verwacht zij aangesproken te worden op de gebeurtenissen vanwege het feit dat moslims de aanslagen gepleegd hebben. De aanslagen in New York leiden ertoe dat veel jongeren met vragen komen naar de moskee. Ze vragen bijvoorbeeld of iets dergelijks toegestaan is in de islam. Voor velen is dit de eerste keer dat ze zich gaan verdiepen in de islam, of in hun eigen woorden: wat nu precies de echte islam is.³

Na '11 september' dienen zich er talloze kwesties aan die opnieuw Marokkaans-Nederlandse jongeren als moslimjongeren in de spotlights zetten. De belangrijkste katalysatoren hiervoor zijn de verkiezingscampagne met Fortuyn, de uitspraken van Hirs Ali over de profeet Mohammed en de uitspraken van Van Gogh. Pim Fortuyns uitspraak 'De islam is achterlijk, ik zeg het maar, het is gewoon een achterlijke cultuur', maakt veel jongeren zeer boos.⁴ Weliswaar zijn er ook jongeren die hem gelijk geven wanneer het gaat om het aanpakken van criminaliteit van Marokkaans-Nederlandse jongeren, maar de uitspraken over islam gaan voor velen te ver. Dit geeft aan dat de islam een bijzondere status heeft. Tegelijkertijd vinden de jongeren dat er na '11 september' iets veranderd is in de verhouding tussen autochtone Nederlanders en moslims. Dit komt ook in andere onderzoeken naar voren. Zo blijkt uit een enquête van het bureau TeamVier voor het tijdschrift *Vrij Nederland* (Vervoort 2002)⁵ dat 71 procent van de Marokkaans-Nederlandse jongeren vindt dat er na '11 september' en door de escalatie van het conflict tussen Israël en de Palestijnen, iets of zelfs veel is veranderd in de verhouding tussen autochtone Nederlanders en moslims. Op de vraag wat er dan zoal veranderd is, antwoordt men: scheldpartijen en toename van discriminatie, toegenomen angst voor moslims en een negatieve houding tegenover imams. De onderzoekers signaleren een toenemende spanning door de ge-

80 gebeurtenissen van 11 september en de escalatie van het conflict tussen Israël en de Palestijnen: 'begrip omgeslagen in wantrouwen' (Vervoort 2002: 30). Gebeurtenissen als '11 september' en de opkomst van Fortuyn hebben het bewustzijn van de eigen identiteit onder allochtone jongeren vergroot. Aanvankelijk denken jongeren in mijn onderzoek nog dat slechts een klein groepje in Nederland achter de, in hun ogen, anti-islamboodschap van Fortuyn staat (zoals met Janmaat het geval was geweest). Zijn grote aanhang leidt bij veel jongeren tot de conclusie dat na '11 september' en door Fortuyn het tolerante masker is afgevallen en het 'ware' intolerante gezicht van de autochtone Nederlanders naar voren is gekomen.

De angst en het wantrouwen ten opzichte van de houding van autochtone Nederlanders worden vooral duidelijk na de moorden op Fortuyn en Van Gogh. In beide gevallen hoopten jongeren en masse (net zoals veel autochtone Nederlanders) dat de dader geen 'Marokkaan' en/of moslim zou blijken te zijn.

Latifa (18 jaar)

Stel het was een moslim dan zouden wij helemaal... ik weet niet hoor maar er was al zo veel druk op de moslims. Van moslims dit, moslims dat en als er dan ook nog bij kwam dat Pim Fortuyn zou zijn doodgeschoten door een moslim, nee ik weet niet wat de gevolgen hadden kunnen zijn, maar ik denk niet echt best. Ik was eigenlijk, ja hoe stom het ook klinkt, ik was blij dat het geen moslim was.

Het fragment van Latifa laat zien dat zij de indruk heeft dat de druk op moslims toeneemt en dat moslims door autochtone Nederlanders met allerlei negatieve zaken geassocieerd worden. Bij religionisering van Marokkaans-Nederlandse moslims gaat het dus niet alleen over de ervaring van jongeren dat zij in toenemende mate worden gezien als een homogene groep moslims die handelt op basis van de islam. Het gaat ook om een, volgens de jongeren, stigmatiserende definiëring van islam en moslimidentiteit.

Nora (20 jaar)

Doe de tv maar aan of de radio en je hoort het vanzelf wel. De islam is een en al zwart gebied voor mensen, zonder kennis daarover en zien alles als negatief, bijna alles. De gebeurtenissen van afgelopen jaren, allemaal achter elkaar, is dat toch alleen maar erger geworden.

MdK: Welke gebeurtenissen?

Elf september, toen kwam het ene piepdingetje na het andere piepdingetje. Het stapelde zich op. Op een gegeven moment is het echt zo geworden dat je, nou ja goed.

Het gaat daarbij (zoals in het fragment van Nora hierboven) niet alleen om de afzonderlijke gebeurtenissen op zich, maar ook om de opeenstapeling ervan. Vanaf begin 2001 is er een accumulatie van berichtgeving over 'affaires' in de media. In bijlage 1 is te zien dat het tussen 2001 en 2004 om 39 gebeurtenissen gaat van uiteenlopende aard. Dit betekent dat vanaf begin 2001 er per twee maanden gemiddeld één à twee gebeurtenissen waren die uitgebreide media-aandacht kregen. De lijst is niet volledig, maar gebaseerd op die zaken waarvan de jongeren diverse malen hebben aangegeven dat zij daarop aangesproken zijn als moslim en/of 'Marokkaan' door autochtone Nederlanders. Waar het hier om gaat is dat de jongeren in het onderzoek ook daadwerkelijk telkens als moslim werden aangesproken op straat, school of werk. Zij hebben als individu lang niet altijd een rol in die gebeurtenissen en in lang niet alle gevallen zijn ze praktiserende moslims. Een van de deelnemers aan mijn onderzoek presenteerde zich (als enige) als niet-moslim. In het geval van deze persoon was het belangrijker om bij een bepaalde subcultuur onder jongeren te behoren. Niettemin gaf ook deze persoon aan zich niet aan het etiket moslim, dat door autochtonen wordt opgeplakt, te kunnen onttrekken.⁶ Zelfs al stelt deze persoon nadrukkelijk dat de islam in diens beleving afgedaan heeft, dan willen autochtonen toch uitleg en verantwoording. Vrijwel alle jongeren vinden dit stigmatiserend en discriminerend. De berichtgeving in de media wordt daarbij na verloop van tijd selectief ingekleurd. Zo refereert men af en toe aan de opmerking van Hirsu Ali dat de profeet Mohammed een pedofiel is. Wat verloren gaat is dat haar uitspraak destijds iets genuanceerder was door te verwijzen naar 'westerse maatstaven'.⁷

81

De indruk van stigmatisering en discriminatie ontstaat onder jongeren ook via verhalen van anderen. Die zijn soms voor velerlei uitleg vatbaar, maar worden in toenemende mate gegoten in termen van discriminatie en stigmatisering. Soms ontstaat die indruk door eigen concrete ervaringen, bijvoorbeeld via discussies op school of gebeurtenissen op straat. Het gaat er niet om dat al deze ervaringen maar voor één uitleg vatbaar zijn en onweerlegbare voorbeelden zijn van discriminatie en stigmatisering op basis van religie of etnische identiteit. Het centrale punt is dat jongeren dit *ervaren* als discriminatie en stigmatisering en wel in toenemende mate sinds (vooral) '11 september'. Utlatingen van politici als Wilders, Hirsu Ali en een columnist als Van Gogh versterken deze indruk. Dat deze opinieleiders daarbij af en toe hun utlatingen nuan-

82

ceerden (zoals Van Gogh, die stelde in het bijzonder radicale moslims op het oog te hebben⁸), wordt niet meer in de beeldvorming betrokken. Vooral de columns van Theo van Gogh in de gratis krant *Metro* (die veel gelezen wordt door de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren) wekten veel woede. Sommigen hadden daarbij als strategie om deze columns gewoon niet meer te lezen, maar anderen konden het lezen toch niet laten. Verschillende jongeren biechtten na de moord op Van Gogh op dat zij bij het lezen van die columns Van Gogh meerdere malen dood gewent hadden, ook al keuren ze de daad van Mohammed Bouyeri af. Het gaat bij deze gevoelens overigens ook niet alleen om de beleving die de jongeren hebben als moslim. Ervaringen van discriminatie en stigmatisering omdat ze 'Marokkaan' zijn, verdwijnen niet. Vooral in het uitgaansleven in en buiten Gouda doen ze dergelijke indrukken op. Uit het bovenstaande blijkt dat moslimjongeren ervaren dat ze steeds meer als moslim worden aangesproken en dat de invulling die niet-moslims aan de islam geven een andere én negatievere is dan die zijzelf geven. Dit leidt ertoe dat de jongeren voortdurend het gevoel hebben iets te moeten bewijzen en te moeten strijden om het 'verkeerde' beeld van islam en moslims recht te zetten. Ze hebben daarbij tevens het gevoel dat ze die strijd niet kunnen winnen, omdat hun andere normen worden opgelegd dan aan autochtone of niet-moslimse minderheidsgroepen.

4.3.2 Meten met twee maten

De indruk van het meten met twee maten wordt gevoed door gebeurtenissen direct na '11 september' en de berichtgeving daarover in de media. Volgens Fennema (2002: 23) is de berichtgeving na '11 september' (wellicht met uitzondering van de jongeren in Ede die na de aanslagen op '11 september' feestgevierd zouden hebben) niet overtrokken. Wel wordt er volgens Fennema door sommige opinieleiders in zeer forse bewoordingen over de islam gesproken, zo fors dat voorheen (in de periode van Janmaat) justitie in actie gekomen zou zijn. Dat blijft nu achterwege. Wellicht terecht zoals Fennema (2002: 22) stelt, maar in de ogen van veel jongeren op zijn minst verwonderlijk en voor velen van hen een signaal dat er iets is veranderd.

Hieraan gerelateerd is, in de perceptie van de jongeren in Gouda, de herdenking van '11 september': de drie minuten stilte. De meeste jongeren hadden tegen deze herdenking zelf geen enkel bezwaar. Hetzelfde geldt later voor de herdenkingen van de aanslagen in Madrid en Londen. Wel vroegen ze zich af waarom slachtoffers van andere conflicten (daarmee werden moslims bedoeld zoals in Afghanistan, Irak en de Palestijnse gebieden) geen drie minuten

stilte kregen. Verder vroegen sommigen zich af waarom die minuten stilte nodig zijn na de aanslagen in New York, Madrid en Londen, maar niet na de aanslagen op Bali, in Turkije en in Marokko? Een ander punt dat leidt tot onvrede is het gegeven dat er gesproken wordt over moslims als terroristen. Volgens jongeren gebeurt dit alleen in relatie tot moslims en niet in relatie tot christelijke groepen.

Andere voorbeelden van meten met twee maten gaan over de oorlog in Irak. Men vindt dat de strijders in Irak voor terroristen worden uitgemaakt, terwijl ze vechten voor de bevrijding van hun land. Op dezelfde wijze wordt volgens hen de strijd in de Palestijnse gebieden ingekleurd. Veelvuldig wordt dan de vergelijking gemaakt met de katholieke IRA in Noord-Ierland of met Timothy McVeigh die de aanslag pleegde in Oklahoma City in 1995. Enkele (hoger opgeleide en meer politiek betrokken jongeren) maken ook de vergelijking met de Hindoes die op Sri Lanka vechten als de Tamil Tijgers en met het LRA (Lord Resistance Army) in Oeganda dat bestaat uit christenen.

Het gevoel dat er met twee maten gemeten wordt komt vooral terug in discussies over de vrijheid van meningsuiting. Dit komt al naar voren bij de discussie over El Moumni. Dat er eerder (in 1996) ook commotie is geweest over RPF-kamerlid Van Dijke die zich afvroeg of homo's niet slechter waren dan dieven, zien de jongeren niet.⁹ Als later Fortuyn zijn uitspraak doet over de islam als achterlijke cultuur, komt de vraag op waarom hij niet vervolgd wordt en El Moumni wel.¹⁰ Het leidt bij veel jongeren tot de conclusie dat ze beter hun mond kunnen houden. Ze vinden dit lastig omdat hun voortdurend om een reactie en verantwoording wordt gevraagd. Vooral na de moord op Van Gogh komt dit opnieuw terug. Volgens velen geldt de vrijheid van meningsuiting alleen voor autochtone Nederlandse niet-moslims en niet voor hen. Zij verwijzen ook naar de commotie over de uitlatingen van Abdul-Jabbar van de Ven die in een reactie op een vraag van Andries Knevel, in het EO-programma *Het Elfde Uur*, bevestigde dat hij Geert Wilders dood wenste. Volgens de jongeren is dat ook vrijheid van meningsuiting, maar omdat Van de Ven een moslim is, zou hij wel aangepakt worden.

De ervaring dat er een negatieve stemming tegen de islam heerst zorgt vooral voor een verwijdering ten opzichte van de autochtone Nederlanders. Het idee dat er met twee maten gemeten wordt bevestigt dat, maar zorgt er tevens voor dat de jongeren het gevoel hebben dat ze als moslims een uitzonderingspositie innemen en tweederangsburger zijn. Deze uitzonderingspositie betekent voor hen dat ze als groep apart worden gezet. Autochtonen zouden in de relatie met moslims andere normen hanteren dan voor andere

burgers. De conclusie dat er daarmee een strijd tegen de islam aan de gang is, is voor sommigen dan snel getrokken.

4.3.3 Strijd tegen de islam

84 Het idee dat er een strijd tegen de islam en moslims wordt gevoerd, wordt gevoed door verschillende oorlogen en internationale incidenten. Het zijn met name de hoger opgeleide jongeren uit het onderzoek en degenen die goed op de hoogte zijn van de nationale en internationale politiek, die hier zeer scherp en zeer emotioneel op reageren. Dat ook regeringen van moslimlanden met de vs meedoen in de strijd tegen het terrorisme, nuanceert hun oordeel niet. Integendeel, het verhardt hen alleen in hun standpunten.

Ilyas (19 jaar)

Waarvan ik dus achteraf zeg, hij moet het goed doen. Dus niet zomaar zich als een gek gaan opblazen in een menigte maar echt, ja in Israël is dat wel moeilijk. Gevoel speelt ook een rol, want er worden ook Palestijnse kinderen vermoord. Daar heb je een groepje en je weet gewoon die zijn echt tegen de Palestijnen, de meesten, ze vermoorden ons en dit en dat, dus dat er tegenterreur is tegen de Hezbollah, tegen wie maakt niet uit, al die verenigingen. Want je kunt zeggen wat je wilt, de joden die zijn wel heel erg bang. Die voelen zich echt niet veilig. Maar hoe komt dat? Moet je eens nadenken. Wie blaast zichzelf zomaar op? Ten eerste doe je dat niet zomaar. Wie wil zijn leven nou vergooien? Dat mag niet. Als je moslim bent, mag je je leven niet zomaar vergooien. Je gaat naar het vuur! God heeft je een lichaam gegeven, je moet ervoor zorgen. Dan ga je jezelf opblazen. Die mensen hebben geen enkele middelen meer, die hebben geen wapens, helemaal niks, stenen. Tweede is, de onderdrukking en het geloof van ons land, moslimland. Je laat je niet zomaar verdrijven door anderen. Dus dat die joden willen zoals ik al zei, dat het daar ophoudt. Want ze zijn van niemand bang, het zijn echte gelovigen. Behalve voor God. Het leven is een zaak van God. Laat ze maar aanvallen. Die joden, ja die, als je de beelden ziet dan heb je in één keer medeleven, het is zielig. Dat is gewoon zo. Vooral als je dan ziet dat kinderen... De militairen, die moet je aanpakken. Want die doden eigenlijk... het leger en alles wat erbij komt. Als je hoort dat die militairen zijn vermoord, ja lekker. Maar als je hoort, 24 jaar, klein kindje, dat is erg. Dat doet je gewoon pijn. Maar ze laten geen Palestijnen, als er Palestijnen doodgaan, laten ze er weinig van zien. Want hoeveel jonge kinderen worden vermoord, hoeveel mannen en vrouwen worden vermoord?

Een dergelijke indruk wordt versterkt door gebeurtenissen in Nederland direct na '11 september' en de moord op Van Gogh. Uit een rapport van Allen en Nielsen (2002: 24) (in opdracht van het European Monitoring Centre on Xenophobia and Racism – EUMC) blijkt dat er zich in Nederland meer antimoslimincidenten hebben voorgedaan dan in andere Europese landen. Dat dit hoge cijfer wellicht mede te danken is aan de goede infrastructuur van Nederland voor de registratie van dit soort zaken, blijft overigens vaak onbelicht (Allen en Nielsen 2002: 24-25). Overigens zijn de auteurs erg terughoudend in hun conclusies en zien zij ook veel pogingen tot dialoog en toenadering tussen moslims en niet-moslims. Zij zien geen grote golf van islamofobie na '11 september'. Niettemin zijn er zowel na '11 september' als na 'Van Gogh' veel incidenten geweest waarbij moslims het moesten ontgelden. Na beide voorvallen kreeg moskee An Nour dreigementen en kregen vooral meisjes met hoofddoek te maken met vervelende incidenten. Enkele gevallen waren ernstig. Dit betrof bijvoorbeeld een meisje dat bekogeld werd met stenen en een meisje wier hoofddoek werd afgetrokken terwijl ze over straat fietste. Veel ouders hielden de eerste avonden na de moord hun kinderen thuis. Men was bang voor represailles van autochtonen tegen hun kinderen. Voor jongeren zijn in Nederland zijn enkele politici boegbeelden van de strijd tegen de islam: Hirsi Ali, Wilders en in mindere mate Van Aartsen. Onder de columnisten was dat vooral Van Gogh en in mindere mate Ephimenco. Dat Van Gogh overigens ook films maakte met Marokkaans-Nederlandse jongeren werd dan wel weer gewaardeerd; de meningsvorming over deze mensen is dan ook niet eenduidig.

85

Het idee van strijd tegen de islam zorgt ervoor dat de grens tussen moslims en niet-moslims steeds scherper wordt getrokken. Het gaat daarbij niet meer alleen om groepen die van elkaar onderscheiden worden door culturele en religieuze verschillen, maar de indruk bestaat dat de verschillende groepen vijandig tegenover elkaar staan. Het 'ondercommuniceren' (afzwakken) van culturele verschillen (Eriksen 1993: 22) wordt dan onmogelijk omdat dat leidt tot grenserving tussen de groepen. Wanneer men het idee heeft dat de ander vijandig is, zijn sterke grenzen nodig om het voortbestaan van de eigen groep te handhaven. Tevens is het 'ondercommuniceren' van verschillen ook zinloos in de ogen van de jongeren omdat ze het idee hebben dat ze toch niet vertrouwd en geaccepteerd worden. Telkens als ze het idee hebben een stap te maken richting integratie, komen autochtonen met nieuwe eisen waar ze aan moeten voldoen. Het gevolg is dat er uiteindelijk een situatie ontstaat waarin, in de perceptie van de jongeren, de enige oplossing is dat ze óf de islam zouden moeten afzweren óf Nederland de rug zouden moeten toekeren.

4.3.4 Loyaliteiten

86 Door de ervaring van groeiende negativiteit en vijandigheid ten opzichte van islam en moslims én hun onvermogen deze te doorbreken, hebben jongeren het gevoel te moeten kiezen. Dat gevoel ontstaat dus niet omdat ze zich meer in de islam verdiepen, maar omdat ze het idee ontwikkelen dat ze moeten kiezen tussen loyaliteit ten opzichte van autochtone Nederlanders of ten opzichte van moslims. Ze moeten kiezen omdat ze ervaren dat de islam en de moslimidentiteit door autochtone Nederlanders steeds negatiever worden beoordeeld, zodanig dat islam en Nederland niet meer met elkaar verenigbaar zouden zijn. De jongeren hebben de indruk dat de meeste autochtone Nederlanders de islam beschouwen als een vreemd element in de samenleving. Dit werd voor hen vooral duidelijk na 11 september 2001, tijdens de verkiezingscampagne met Pim Fortuyn in 2002, in de lopende integratiedebatten en na de moord op Van Gogh. Daarin zijn termen als allochtonen, moslims, etnische minderheden en buitenlanders volledig door elkaar gaan lopen. Ook hier komt '11 september' weer terug als scharnierpunt. Een van de meisjes uit mijn onderzoek in Gouda fietste de dag erna over straat en werd uitgescholden. Op dat moment realiseerde zij zich, zo vertelde ze, dat ze 'er niet bij hoorde' ook al sprak ze goed Nederlands en had ze een baan. De reacties van politici als Verdonk, Zalm, Van Aartsen en Wilders na de moord op Van Gogh hebben deze indruk nog eens versterkt. Van moslimorganisaties werd verwacht dat zij publiekelijk afstand namen van de moord, terwijl (zo zeggen de jongeren) dat na de moord op Fortuyn niet werd gevraagd van milieuorganisaties. De moord op Van Gogh werd niet door alle jongeren in mijn onderzoek afgekeurd. Velen waren diep gekwetst door zijn gebruik van termen als 'geitenneukers' en 'vijfde colonne' en zagen de nuances die hij af en toe aanbracht niet meer. *Submission 1* werd beschouwd als de zoveelste belediging door Van Gogh (en Hirsi Ali). Er waren ook Marokkaanse Nederlanders die de film niet beledigend noemden, vooral mensen voor wie de islam niet veel betekenis (meer) heeft en ouderen die de film niet hadden gezien. Maar veel jongeren waren er erg verbolgen over nadat ze de film hadden gezien op televisie of internet. Niet voor het eerst plaatste Ayaan Hirsi Ali volgens hen moslims in een negatief daglicht, alsof alle moslimmannen hun vrouwen slaan op basis van de Koran. Doordat die boodschap werd verbeeld met heilige teksten op het lichaam van een gesluierde, naakte vrouw was de film extra kwetsend.

Evenals eerdere gebeurtenissen plaatste de moord op Van Gogh veel jongeren voor een dilemma. Vrijwel allemaal hadden ze het gevoel dat ze voor zichzelf moesten opkomen, terwijl ze de aanslag

niet wilden goedkeuren. Het ondubbelzinnig afkeuren door sommigen leidde bij de andere jongeren onderling tot verwijten dat die groep de uitlatingen van Van Gogh zouden goedkeuren. Het uiten van kritische opmerkingen over Van Gogh werd door autochtonen al snel uitgelegd als goedkeuring van de aanslag, zo bleek tijdens discussies op straat. Een enkeling echter was al zover overtuigd van de strijd tegen de islam, dat hij de moord op Van Gogh als een kleine overwinning vierde.

Voor sommige jongeren (opnieuw de wat hoger opgeleide en meer politiek bewuste jongeren) is het ook van belang dat zij partij trekken voor bijvoorbeeld de Palestijnen. Dit wil niet zeggen dat men autochtone Nederlanders afwijst omdat ze Israël zouden steunen of zich neutraal zouden opstellen in dit conflict. Voor enkelen is dit echter wel het geval. Zij zien het feit dat Nederland de Verenigde Staten steunt als een aanval op de islam. Dit wordt, in hun ogen, versterkt door de Nederlandse aanwezigheid in Irak en Afghanistan. De wereldwijde strijd tegen de islam dwingt hen te kiezen tegen 'het Westen' (waar Nederland bij hoort als bondgenoot van Amerika en 'de joden') én voor de *umma*: de wereldwijde moslimgemeenschap. Dit laat zien dat de moslimidentiteit en de islam in toenemende mate verbonden zijn met mondiale politieke kwesties en dat iedere uiting van identiteit al snel wordt opgevat als een keuze voor of tegen de islam of als een keuze voor of tegen Nederland (vgl. Mandaville 2007).

87

Het gaat hier niet alleen om jongeren die zich in de eerste plaats identificeren als moslims. Ook als Marokkaanse Nederlanders hebben ze het gevoel soms te moeten kiezen tussen 'Nederlanders' en 'Marokkanen' en dat ze andere 'Marokkanen' moeten verdedigen:

Aisha (18 jaar)

Soms verdedig ik inderdaad gewoon Marokko als ze het over Marokkanen heeft. Ja, het is een beetje mijn taak om dat toch te verdedigen want er zijn ook nog goeie. Helaas bestaan er slechte maar er bestaan ook nog goeie. 'Ja,' zegt ze, 'maar dat moet je niet verdedigen want jij bent Nederlander.' Ik zeg: 'Je moet niet vergeten dat ik een Marokkaan ben.' Ik heb wel de Nederlandse nationaliteit maar ik ben ook een Marokkaan. Mijn ouders zijn Marokkaan en dat is toch ook een beetje mijn komaf. Ik voel mezelf een, hoe moet ik dat zeggen, een Nederlandse Marokkaan in plaats van een Marokkaanse Nederlander. Dat kunnen ze soms op mijn werk niet hebben. Niet alleen zij...

Dit fragment laat tevens zien dat Aisha, net als vrijwel alle jongeren in het onderzoek, voortdurend schuift met de grenzen tussen 'Nederlander' en 'Marokkaan'. Soms gebeurt dit bewust in een poging erbij te horen of juist geen partij te kiezen. Slechts een zeer kleine minderheid in dit onderzoek positioneert zich bewust als Nederlander. De meesten kiezen voor een meervoudige identiteit. Op deze manier fungeert niet alleen de moslimidentiteit, maar ook de 'Marokkaanse' identiteit als een brug tussen verleden, heden en de toekomst. De etnische identiteit als 'Marokkaan' dient in deze om de band met de etnische verwantschap in stand te houden.

88 4.4 Het veroveren van een eigen positie

Het schuiven met de grens tussen 'Marokkaan' en 'Nederlander' helpt jongeren om hun huidige en toekomstige positie in Nederland zeker te stellen en te benadrukken. Uit het fragment van Aisha wordt echter ook duidelijk dat zij de indruk heeft dat haar autochtone collega's daar moeite mee hebben. De impressie dat men moet kiezen tussen verschillende loyaliteiten bemoeilijkt dus het schuiven met de grenzen tussen de verschillende (etnische) groepen en het veroveren van een eigen positie als moslim en burger in Nederland. Toch is dat laatste ook waar jongeren de moslimidentiteit voor gebruiken. Ze zoeken de moslimidentiteit mede om zich te verlossen van de slechte naam van Marokkaanse Nederlanders en van de associatie met criminaliteit. Het Marokkaan-zijn impliceert een niet-Nederlandse verwijzing, terwijl de islam als universele religie ongebonden is, niet gebonden aan nationaliteit of etniciteit (Bartels 2002). De islam als etniciteitoverschrijdende identiteit is de uitkomst van een *cognitive shift*: jonge mensen oriënteren zich steeds meer op de Nederlandse samenleving in plaats van op het land van herkomst van de ouders (Sunier 1996: 31, 223-227).

Aisha (18 jaar)

De Nederlandse cultuur is het overnemen van dat het heel normaal is om een vriendje te hebben. Dan heb ik zoiets van, hier kan je ook, dat denken ze dan dat ze de Nederlandse cultuur overnemen. Maar dan heb ik zoiets van, de Nederlandse cultuur neem je over als je Nederlands spreekt, als je je houdt aan je normen en waarden, als je gewoon werkt of studeert, maar dan hoeft je niet uit te gaan of een vriendje te nemen. Dat is voor mij geen Nederlandse cultuur. Maar voor zeker de eerste generatie hebben wel zoiets van, dat is wel de Nederlandse cultuur en zij wil Nederlander worden. Ik heb zoiets van, je mag best toch Nederlander worden, maar zonder daarbij uit te gaan, ik moet een vriendje nemen en al dat soort dingen,

want ik denk dat dat ook niet bij de oude Nederlandse cultuur hoort.

Zoals ik al zei, je leeft in twee culturen. Als je je alleen maar aan de islam houdt, zeggen de Nederlanders: jij bent niet geïntegreerd. En als je je andersom weer alleen aan de Nederlandse cultuur houdt, dan zegt de Marokkaanse maatschappij oh dat is geen goede moslim. Je krijgt altijd wel weer commentaar. Ik kan daar goed mee overweg, vind ik zelf. Ik probeer me er altijd aan te houden. Ik ben hier geboren, hier opgegroeid, ik heb de Nederlandse cultuur meegekregen, en ik heb de islamitische cultuur. Ik zeg heel bewust continu islamitische cultuur en niet Marokkaanse cultuur.

89

Het fragment met Aisha laat duidelijk zien dat zij het onderscheid tussen de islam en Marokko gebruikt om een plaats te verwerven in Nederland of zelfs als Nederlander. Tegelijkertijd geeft zij aan dat dit lastig is en dat ze in twee culturen leeft. Een variant hierop is de uitspraak 'leven tussen twee culturen'. Beide opvattingen verraden een essentialistisch gebruik van de term cultuur. Hierbij wordt cultuur ingevuld als een statisch en homogeen blok dat makkelijk te onderscheiden is van andere culturen. Dit gebeurt vooral wanneer jongeren aangeven dat ze het gevoel hebben klem te zitten tussen de eisen en verwachtingen van de Nederlandse samenleving en die van de eigen etnische omgeving (Verkuyten 1999, Bartels 2001b, De Koning en Bartels 2006). Het is een discours dat in de tweede helft van de jaren negentig veelvuldig te horen was bij de jongeren van de onderzoeksgroep, maar de laatste jaren toch langzaam lijkt te verdwijnen. Volgens sommige jongeren heeft dit discours te veel weg van een slachtofferrol. Zoals hiervoor al gesteld kunnen jongeren door hun constructie van de moslimidentiteit in relatie tot niet-moslims, de tegenstelling tussen 'Marokkaans' en 'Nederlands' overstijgen. Het tweeculturendiscours wordt door jongeren verdrongen door een nieuw discours, dat van de scheiding tussen islam en cultuur. Eigen keuze en (de eis tot) respect en acceptatie staan daarbij centraal.

Nora (20 jaar)

Nee, ik heb me er eigenlijk niet kwaad over gemaakt of zo. Ik heb er wel veel discussies over gevoerd dat ik er rooie oortjes van kreeg en pijn aan mijn kop maar nee. Ik maak me er gewoon niet meer druk om. Ik heb zoiets van, ik ben wie ik ben, jongens accepteer dat nou. En als je dat niet wil accepteren, nou dan niet, blijf dan uit mijn buurt. Heel simpel. Ik ben en blijf moslim. Ik ga écht niet veranderen omdat jullie zeg-

gen... terrorist of zo, weet ik veel. Nee, niet dus. Ja, en nou ja het is de laatste tijd alsof wanneer je als moslim iets zegt dat dat heel snel tegen jou gebruikt kan worden. Nee, daar zit ik niet mee. De waarheid is hard, maar die mag gezegd worden toch?

90 Het discours met de combinatie van noties als eigen keuze, respect en scheiding van islam en cultuur, weerspiegelt een veel meer zelfbewuste en assertieve houding van jongeren dan het tweeculturen-discours. Dat dit laatste discours erdoor verdrongen wordt, is eveneens te zien als een signaal van het toenemende belang van religie in de identiteitsvorming zoals die tot stand komt in relatie met autochtone Nederlanders. De jongeren proberen daarbij een eigen plek te verwerven in de samenleving, zonder daarbij hun authentieke zelf (die in toenemende mate wordt opgevat als moslim-zijn) aan te tasten. De scheiding tussen islam en cultuur zorgt ervoor dat ze zich gemakkelijker kunnen presenteren als 'Nederlandse' moslims, zonder zich daarbij al te veel van hun ouders te vervreemden. Bartels (2001b: 56-57) laat zien dat het accent op de eigen keuze betekent dat de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren zich een belangrijk 'Nederlands' sleutelbegrip eigen maken en aansluiten bij een dominant discours onder jongeren in Nederland.

Nog duidelijker is dit te zien bij de wijze waarop de moslimjongeren de term respect hanteren. Respect betekent daarbij onder jongeren niet alleen eerbied voor mensen uit hoogachting of angst. Het gaat bij respect ook om de eis dat anderen afstand houden en zich niet bemoeien met de eigen keuzes (Pels 2003, Bartels 2004, De Koning 2005, Dibbits 2006). Het is tevens een eis tot erkenning van de eigen waardigheid. Daarmee is respect iets wat mensen van nature moeten krijgen (zoals ouders en ouderen), maar ook iets wat mensen moeten verdienen. Tevens is de eis tot respect nauw verbonden met de opvatting dat er zoiets bestaat als een universeel recht op een eigen identiteit (vgl. Timmerman 2003: 60). Dit is iets wat we niet alleen kunnen vinden onder de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren, maar bijvoorbeeld ook onder jongeren in Frankrijk, zoals Bloul (1998) laat zien. Zij wijst erop dat 'respect' niet alleen gerelateerd is aan noties van eer en schaamte, maar ook verbonden is met gelijkheid, waardigheid, solidariteit, individueel burgerschap en persoonlijke autonomie. De Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren uit mijn onderzoek laten zich niet zomaar vertellen dat zij zich moeten aanpassen aan de Nederlandse maatschappij. Zij zijn immers hier geboren en hebben net zo veel rechten als ieder ander, vinden ze.

Deze groeiende nadruk op persoonlijke autonomie en toename van assertiviteit en zelfbewustzijn is geen op zichzelf staande ont-

wikkeling die alleen voor Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren geldt. Van den Brink (2002) wijst in zijn onderzoek op het toenemen van de autonomie van het individu en het toenemen van het gevoel van eigenwaarde. Dit leidt volgens hem tot een 'assertieve levensstijl', waarbij mensen sneller en feller opkomen voor zichzelf en waarbij afwijkend gedrag minder getolereerd wordt (vgl. Pels 2003). Dit is van invloed op de straatcultuur onder jongeren en de wijze waarop een zeer populaire muziekstroming als hiphop vorm krijgt. Hiphop is een onderdeel geworden van de jeugdcultuur van autochtone en allochtone jongeren. Hiphop biedt jongeren een platform voor het construeren van een eigen identiteit op basis van verschillende culturele repertoires waar ze uit kunnen putten: als jongere in de Nederlandse samenleving, als allochtone minderheid, als Marokkaanse Nederlander, als moslim enzovoort. In de 'Hirsi Ali Diss', bijvoorbeeld, komen elementen uit de hiphop (de grove straattaal, het dissen¹¹) en de jeugdcultuur van allochtone en autochtone jongeren (assertiviteit, eisen van respect) samen in een reactie op het integratiedebat. Gevoelens van onrecht, discriminatie en achterstelling, die worden aangewakkerd door de manier waarop dat debat over de islam wordt gevoerd, worden samengeballd in één 'diss' (De Koning 2005).

91

De wijze waarop het islamdebat wordt gevoerd in Nederland beïnvloedt de wijze waarop de religieuze identiteit gevormd wordt. Religieuze identiteit is voor jongeren een manier om respect te eisen en te verkrijgen. De nadruk op uiterlijke kenmerken is daarbij niet vreemd aan de jongerencultuur waarin kleding een manier is om je van anderen te onderscheiden. Jongeren hebben, geholpen door nieuwe technologieën, een eigen leefwereld gecreëerd waarin niet alleen religieuze of etnische identiteiten centraal staan, maar ook elementen uit de jongerencultuur. Films als *Shouf Shouf Habibi* en *Harry Potter*, televisieprogramma's zoals *Goede Tijden Slechte Tijden*, kledingstijlen en muziek, zijn lokale expressievormen van wereldwijde fenomenen. Jeugdculturen zijn te zien als combinaties van verschillende etnische, religieuze en jongerenrepertoires en de hybride identiteit die daaruit voortvloeit – ook wel *youthnicity* (Fornäs 1991: 16) genoemd – speelt voor jongeren zelf een zeer belangrijke rol (Røgilds 1993, Gazzah 2005).

Om te begrijpen wat de relatie is tussen *youthnicity* en moslim-identiteit, dienen we het verband tussen 'respect' en 'authenticiteit' te bekijken. De creatie van een eigen levensstijl op basis van verschillende repertoires staat voor jongeren in het teken van het creëren van een authentiek Zelf. Dit gaat niet om een Zelf dat losstaat van de omgeving en lokale en wereldwijde tradities, ook al is dat wel vaak wat jongeren beweren. Zij maken keuzes uit verschillende repertoires en stellen dat ze zelf keuzes maken en zich niet laten

leiden door wat hun omgeving van hen verlangt. Wat er in de praktijk gebeurt is dat ze zich wel degelijk baseren op wereldwijde jeugdculturen, Marokkaanse, Nederlandse en islamitische tradities. Tegelijkertijd hebben ze hun omgeving (meestal leeftijdsgenoten) nodig om erkenning te krijgen voor die authenticiteit. Omgekeerd speelt deze authenticering ook een rol bij het proces van betekenisgeving. Het eerdergenoemde discours van 'tussen twee culturen' gaat in dit opzicht over jongeren die het onmogelijk achten om op een samenhangende wijze betekenis te geven aan hun omgeving zonder daarbij hun authentieke Zelf geweld aan te doen. Die omgeving bevat immers, in hun ogen, twee culturen die strijdig zijn aan elkaar: 'Nederlands' of 'Marokkaans'. Kiezen voor de één betekent dan automatisch het verliezen van de ander en een verlies aan authenticiteit. Dit verlies wordt versterkt door hun inschatting dat hun autochtoon-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse omgeving de keuze voor een combinatie van de twee als onecht en ongeloofwaardig zal interpreteren. Het genoemde fragment met Ahmed (paragraaf 4.2) die zijn moslimidentiteit gebruikt om die tegenstelling te overbruggen, is dan ook veelbetekenend. De islam helpt hem op een nieuwe samenhangende manier betekenis te geven aan zijn omgeving, waardoor hij in staat is de tegenstelling 'Marokkaans of Nederlands' te overstijgen.

Specifiek voor de jongeren uit mijn onderzoeksgroep is dat ze te maken krijgen met de eis tot aanpassing vanuit autochtone hoek. Dit wordt door Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren steeds sterker geïnterpreteerd als discriminatie op religieuze (anti-islam) gronden en aantasting van de persoonlijke autonomie. De eis tot respect is daarmee te zien als een morele kritiek op de Nederlandse maatschappij die, in de ogen van de jongeren, haar eigen waarden (zoals tolerantie en gelijkheid) verloochent (De Koning 2006). De felheid waarmee dit gebeurt, hangt grotendeels samen met de frustratie over de groeiende kloof tussen autochtone Nederlanders en moslims. Jongeren hebben het gevoel dat zij het negatieve imago niet kunnen doorbreken én dat het onmogelijk is om autochtone Nederlanders kritisch naar zichzelf te laten kijken, bijvoorbeeld wanneer het gaat om discriminatie. Uit het Nederlandse Ethno-barometeronderzoek blijkt bijvoorbeeld dat het de autochtone Nederlanders zijn die bepalen op welke gronden de Ander (in dat geval 'de moslim') als geïntegreerd beschouwd kan worden. Wanneer Marokkaans-Nederlandse moslims dan wijzen op processen van uitsluiting, wordt dat door autochtone Nederlanders gepareerd met de beschuldiging dat zij een slachtoffermentaliteit hebben (De Koning 2006). De felle reacties op de islamkritiek hebben daarom ook mede te maken met het gevoel van onvermogen van jongeren om de moslimidentiteit geloofwaardig te laten overko-

men (en dus te authenticeren) op niet-moslims. De kritiek van autochtonen is daarom voor veel jongeren niet alleen een kritiek op de islam, maar ook een kritiek op hun authentieke Zelf.

4.5 Conflict en conflictvermijding

4.5.1 'Identity politics' en conflict

Uit de vorige twee paragrafen blijkt dat de situatie paradoxaal is. Jongeren hebben in toenemende mate het gevoel als moslim gezien te worden, wat in veel gevallen leidt tot een (vaak tijdelijke) verdieping in de bronnen van de islam. Men ervaart die categorisering door autochtone Nederlanders als een stigmatiserende en discriminerende definitie van de islam en van moslims. Tegelijkertijd is die moslimidentiteit ook een strategie om op zelfbewuste en assertieve manier een eigen plek in deze samenleving op te eisen. Iedere aantasting van het recht om moslim te zijn wordt gezien als een aantasting van de eigen persoonlijke autonomie. Een gevolg van de ervaringen met de negatieve beeldvorming over de islam onder autochtonen, is dat een belangrijke strategie van moslimjongeren niet langer werkt. Jonge moslims zijn met hun zoektocht naar de islam juist bezig zich in te passen in de Nederlandse samenleving. Ze zoeken de moslimidentiteit mede om zich te verlossen van de slechte naam van Marokkaanse Nederlanders en van de associatie met criminaliteit. Op deze manier lijkt het erop dat de 'identity politics' van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in relatie met autochtone Nederlanders in toenemende mate uitdraait op een openlijke machtsstrijd en conflict.

Uit bovenstaand overzicht blijkt langs welke lijnen de verwijdering tussen de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren en autochtone Nederlanders verloopt volgens de jongeren in deze studie en welke consequenties dat heeft voor hun religieuze identiteit. Deze lijnen versterken elkaar en daarmee ook de verwijdering tussen de bevolkingsgroepen. In toenemende mate heb ik de afgelopen jaren dan ook kunnen constateren dat het forse taalgebruik van met name columnisten en politici over islam en moslims tot hoog oplopende emoties heeft geleid onder de jongeren. Ten eerste vinden de meeste moslimjongeren dat de vrijheid van meningsuiting niet onbeperkt is. Beledigen van iemands religie is voor hen uit den boze. 'Een belediging is geen mening' zoals een van de jongens uit Gouda in de media heeft gezegd. Het beledigen van iemands religie, in casu de islam, wordt door hen erger gevonden dan andere beledigingen. Uit het onderzoek van Soorsma (2003: 37-38), dat in Gouda is uitgevoerd onder deels dezelfde groep jongens als uit mijn onderzoek, blijkt dat zij veel gevoeliger zijn voor negatieve

uitlatingen over moslims en islam dan over Marokkaanse Nederlanders. Wanneer er negatief gesproken wordt over Marokkaanse Nederlanders vinden ze dit vervelend, maar ze voelen zich niet aangesproken. Het is 'ieder voor zich' en zolang zij zich netjes gedragen, voelen ze zich niet aangesproken door het gedrag van criminele Marokkaanse Nederlanders, zo stelt Soorsma (2003:37-38). Ook veel jongens begrijpen de negatieve reacties van autochtone Nederlanders op Marokkaanse Nederlanders wel. Soorsma geeft aan dat de jongens zelf vinden dat veel Marokkaanse Nederlanders geen lieverdjes zijn en dat ze weten dat autochtone Nederlanders negatieve ervaringen hebben gehad met Marokkaanse Nederlanders. Wanneer er echter negatief gesproken wordt over de islam of over moslims voelen ze zich veel sneller aangesproken en reageren ze ook veel feller. Ze vinden de negatieve reacties onterecht en onrechtvaardig en zijn hierdoor beledigd. Dit suggereert dat er een sterke voedingsbodem is voor conflicten. Dergelijke gevoelens van woede, vernedering en frustratie worden vaak gezien als oorzaak van conflicten, bijvoorbeeld bij de rellen in Frankrijk in 2005 en de cartoonaffaire in 2006. Gezien het maatschappelijke belang hiervan, zal ik in deze paragraaf een tweetal situaties onder de loep nemen die meer inzicht kunnen geven in de relatie tussen identiteit en conflict: een hoofddoekverbod en de casus van ritueel geslacht vlees. Deze casussen zullen hieronder kort worden weergegeven. Moskee An Nour en het project Schoolloopbaanbegeleiding hebben een belangrijke rol gespeeld in deze casussen.

4.5.2 Situatieschets: Moskee An Nour en de Schoolloopbaanbegeleiding

De schoolloopbaanbegeleiding van moskee An Nour en RCJ/Het Woonhuis bestond uit drie verschillende activiteiten: huiswerkbegeleiding in moskee An Nour, een spreekuur voor ouders in moskee An Nour en samenwerking met scholen. Deze samenwerking heeft diverse vormen gekend. De intensiefste vorm was het Steunpunt Onderwijs waarin vertegenwoordigers van diverse Goudse scholen zaten. Dit duurde tot ongeveer 1998. Daarna is vooral met individuele docenten en leerlingbegeleiders gewerkt. Vooral het contact met de Goudse Waarden (een protestants-christelijke school) was zeer intensief. Dit uitte zich in frequente ontmoetingen met leerkrachten en leerlingbegeleiders en het ondersteunen van ouders en leerkrachten tijdens ouderavonden. Dit laatste werkte zeer goed en resulteerde aan het einde van deze samenwerking tot een opkomst van zo'n 80 procent van alle Marokkaans-Nederlandse ouders. Een belangrijk onderdeel van de werkzaamheden van het Steunpunt Onderwijs was het bemiddelen in

conflicten tussen ouders en school enerzijds en leerlingen en school anderzijds. De Goudse Waarden kende destijds (tussen 1997 en 2002) de nodige problemen met Marokkaans-Nederlandse jongeren (Van Zurk 2003). Een van de andere scholen is het St.-Antoniuscollege, een rooms-katholieke scholengemeenschap. Met het St.-Antoniuscollege (in het bijzonder de locatie Rietgors waar het vmbo gevestigd was) was redelijk contact, maar geen nauwe samenwerking en zeker niet in geïnstitutionaliseerd verband. Van belang is verder dat door de sluiting van het Delta College (Coenecoop College locatie Gouda) in 2001 er geen openbaar onderwijs in Gouda meer is voor de lagere vormen van het vmbo-onderwijs.

95

4.5.3 Hoofddoekverbod op de locatie Rietgors van het St.-Antoniuscollege

Tot voor enige jaren gold er op de locatie Rietgors van het St.-Antoniuscollege, tot ongenoegen van veel meisjes met of zonder hoofddoek, een verbod op het dragen van een hoofddoek. De Rietgors (de enige locatie binnen het St.-Antoniuscollege met dat verbod) verbood alle hoofddeksels op haar locatie, dus ook baseballpetten. Dit leverde opvallende taferelen op. Meisjes met hoofddoek droegen hun hoofddoek naar school en van school naar huis en dus niet op school. Daar werd onderling veel over gepraat, bijvoorbeeld door Hajar (die destijds geen hoofddoek droeg).

Hajar (15 jaar)

En als je net als anderen dat je hem op school afdoet en er naar huis en erheen, op. Dat hoort eigenlijk niet. Want je hoort het overal te doen en met zekerheid. Van dit is een hoofddoek en dit hoort bij mij. Je hoort me maar te nemen hoe ik ben. Daarom ben ik ook niet naar de Rietgors gegaan. Hoop vriendinnen zijn er wel naartoe gegaan en zo, maar toch...

In haar opvatting hoort een hoofddoek bij iemands persoonlijkheid en mensen moeten haar accepteren zoals ze is. Een bijzondere gebeurtenis was het nemen van de pasfoto voor het schoolpasje. Op deze foto was een hoofddoek ook niet toegestaan en dit confronteerde de meisjes extra met dat verbod. Gedurende de week dat de foto's genomen werden, waren er dan ook veel discussies over dit verbod. Er is door ouders en moskeebestuurders diverse malen gesproken met de school om de directie te bewegen dit verbod in te trekken. Dit bleef zonder resultaat, hoewel het verbod inmiddels is opgeheven. Het besluit daartoe werd mede gestimuleerd door enkele Marokkaans-Nederlandse beroepskrachten van die school. Dat de Rietgors de enige locatie was van het St.-Antonius-

college waar een verbod gold, bespoedigde eveneens het einde ervan.

4.5.4 Ritueel geslacht vlees op de Goudse Waarden

In 1995 volgt Amina onderwijs op de Goudse Waarden. Voor het vak verzorging is zij verplicht het eten te proeven en op te eten, maar daar heeft ze bezwaar tegen.

Amina (21 jaar)

96

Ik kwam alleen echt in de problemen toen ik in de derde klas zat en verzorging ging doen en van mijn juffrouw gewoon niet-ritueel vlees moest eten. Ik zeg nee dat is mijn geloof, dat is eh, wij moeten ritueel geslacht vlees eten. En zo niet, dan eet ik het niet op. Toen zeiden mijn vriendinnen allemaal doe het stiekem; ziet toch niemand. Maar dat stiekeme gedoe wil ik niet, punt. Ze moeten het gewoon accepteren. Als iemand vegetarisch is, is die ook vegetarisch. En als je verzorging wil kiezen, ja dan moet ie gewoon. Als ie dat graag wil dan wil hij dat graag. Ik zeg, ik wil graag verzorging en ik wil het vlees niet eten. Ik wil het wel klaarmaken en nou ja ik heb toen wel veel gezeur gehad. Ik moest naar de decaan en die had er ook geen begrip voor. Die had zoiets van nou dan kies je maar een andere richting, dan ga je maar weg bij verzorging. Als je toch verzorging wil doen, nou dan moet je naar een andere school. Ik had zoiets van nou dan ga ik naar een andere school en dan doe ik daar de opleiding Verzorging. Maar het probleem was dat ik dan alleen de Rietgors kon kiezen en daar mocht je geen hoofddoek dragen op school. Toen zat ik vast en wist ik niet wat ik moest doen en ben ik naar mijn vader gegaan en heb ik gezegd dit en dit is daar. Maar je moet zelf kijken wat je wil. Hij had zoiets van nou als je het vlees niet wil eten, ik sta achter je, je hebt gelijk dit is je geloof. Hijzelf was er ook wel boos over. Waarom begrijpen ze het niet, je past je al heel veel aan en dan krijg je dit.

Amina werd door haar vader en het moskeebestuur gesteund. Voor Amina kwam er weliswaar een oplossing, maar dit was geen structurele oplossing. De Goudse Waarden bleef op haar standpunt staan dat het om 'organisatorische en hygiënische redenen'¹² niet mogelijk was om tegemoet te komen aan het voorstel van moskee An Nour om ritueel geslacht vlees te verzorgen. Het ging de moskee daarbij niet om het feit dat niet-ritueel geslacht vlees of varkensvlees bereid moest worden, maar wel dat niet-ritueel geslacht vlees (met uitzondering van varkensvlees) geproefd moest worden.

De zaak werd onder andere aangekaart bij het ministerie van Onderwijs, maar het antwoord was zo vaag geformuleerd dat alle partijen daar hun gelijk uit haalden. Dit resulteerde in een patstelling die duurde tot 2001 toen twee andere meisjes van de Goudse Waarden de zaak opnieuw bij de moskee onder de aandacht brachten. Aanvankelijk weigerde de directie om opnieuw te overleggen omdat de zaak volgens hen afgedaan was. Nadat er enkele artikelen in de Goudse media verschenen werd er toch een gesprek aangegaan waarbij bestuursleden van de moskee, een vooraanstaand lid van de Raad van Kerken (die het moskeebestuur steunde) en ik aanwezig waren. In dat gesprek benadrukte de directie opnieuw de 'organisatorische en hygiënische redenen' waardoor het toestaan van ritueel geslacht vlees niet mogelijk zou zijn, ook niet als de moskee zorgde voor de levering ervan. Volgens de school was er geen garantie dat het vlees hygiënisch zou zijn als het bij een islamitische slager werd gehaald. Volgens de delegatie van de moskee was dat onzin en een van hen vroeg de school de zaak opnieuw te bekijken. Dit weigerde de schoolleiding omdat ze dat vier jaar daarvoor al had gedaan.

97

Dit leidde tijdens het gesprek tot de openlijke conclusie van een van de bestuursleden van de moskee dat deze school de islam niet respecteert. Dit standpunt zorgde voor irritatie bij de schooldirectie die stelde dat dit niet klopt en dat de school haar grenzen kent. De directie stelde dat ze leerlingen en leraren niet kon verplichten om met ritueel geslacht vlees te werken. Tevens vond de directie dat de moskee ook respect moest hebben voor haar geloof. Op de vraag of er leerlingen en leraren zouden zijn die moeite hebben met het werken met ritueel geslacht vlees, stelde de directie dat dit zeker het geval was. Volgens haar zouden diverse protestantse stromingen er zeker problemen mee hebben. De directie stelde dat de school zich voldoende aanpaste en dat ze dat ook van moslims mocht verwachten. Het antwoord van moskeebestuurders, dat ze dat ook deden, werd in twijfel getrokken. Er werd geprobeerd een afspraak te maken dat de school de zaak zou onderzoeken. De directie vroeg het moskeebestuur geen contact meer met de media te zoeken. Het bestuur zegde dit toe als de school met een goede oplossing zou komen. Een van de directieleden vond dit chantage. Nadat dit gesust was, werd de afspraak gemaakt contact met elkaar te houden. Dit gebeurde echter niet en de zaak bloedde langzaam dood. Even leek de moskee opnieuw in actie te komen toen er geruchten gingen dat de Goudse Waarden een zwarte lijst had opgesteld met daarop leerlingen die problemen zouden veroorzaken. Hierop zouden vooral (of zelfs alleen maar) Marokkaans-Nederlandse leerlingen staan. Het bestaan van een dergelijke lijst is nooit officieel erkend door vertegenwoordigers van de Goudse Waar-

den. De geruchten zijn wel aanleiding geweest voor gesprekken met de gemeente en een onderzoek naar ouders, leerlingen en scholen in het voortgezet onderwijs in Gouda (Van Zurk 2003).

4.5.5 Mobilisatie en conflicten

98

De eerste kwestie hier beschreven draait om het verbod op de hoofddoek. De hoofddoek is een politiek gevoelig onderwerp en levert vaak conflicten op. Vooral Frankrijk staat hierom bekend, maar ook in Nederland en andere Europese landen zijn er diverse conflicten geweest rondom meisjes met een hoofddoek op school (Shadid en Van Koningsveld 2005). Later kom ik nog terug op de hoofddoek, maar hier is van belang dat de hoofddoek, in de ogen van sommige autochtone Nederlanders, een symbool is van onderdrukking van de vrouw in de islam en van het buitenlander-zijn (Lutz 1996, Van Nieuwkerk 2004: 235). Daarvan uitgaande zou men verwachten dat het vraagstuk van de hoofddoek tot collectieve actie en mogelijk zelfs tot een openlijk hoogoplopend conflict zou leiden tussen de Rietgors aan de ene kant en de Marokkaans-Nederlandse moslima's en het moskeebestuur aan de andere kant. Dit is nooit het geval geweest. Dit gebrek aan actie is terug te voeren op enkele factoren. Ten eerste kozen de meiden met hoofddoek ervoor om pragmatisch met de zaak om te gaan door de hoofddoek op school af te doen. Ten tweede hadden veel meisjes ook een gelaten houding over dit onderwerp. Uit de studie van Van Zurk (2003: 90) over Goudse scholen blijkt bijvoorbeeld dat meisjes stelden: 'Ja, wij zitten gewoon op deze school en dan mag het niet, hoofddeksels.' Ten derde had het moskeebestuur ook een dergelijk pragmatisch standpunt en legitimeerde het de praktijk van de meisjes door te stellen dat een hoofddoek weliswaar belangrijk was, maar onderwijs ook. De gevonden pragmatische oplossing was volgens het bestuur niet in strijd met de islam. Ten vierde maakte het moskeebestuur de inschatting dat het niet zou lukken om dit verbod weg te krijgen. De ervaringen met de Goudse Waarden, over het proeven van ritueel geslacht vlees, speelden daarbij een rol, maar ook het gegeven dat de moskee nauwelijks contacten had met de school waar de hoofddoek verboden was. Het argument dat de moskeeorganisatie een belangrijke rol vervulde voor de school ging hier niet op, in tegenstelling tot de casus met de Goudse Waarden. Het was voor het moskeebestuur dan ook niet noodzakelijk om door actief op te treden haar omstreden rol in het Goudse onderwijs te rechtvaardigen voor haar achterban. Ten vijfde vermeed de Rietgors de indruk dat het ging om een verbod om religieuze redenen en voorkwam daarmee het verwijt van discriminatie. Andere hoofdbedekkingen waren immers ook verboden. En de zesde en

laatste factor heeft betrekking op de bijzondere positie van de locatie Rietgors binnen het St.-Antoniuscollege. De Rietgors was de enige locatie van het St.-Antoniuscollege met dit verbod en daarom meenden vrijwel alle betrokkenen (ook diverse docenten van de Rietgors) dat het een kwestie van tijd zou zijn voordat het verbod ingetrokken zou worden.

De situatie met de Goudse Waarden was anders. Het moskeebestuur had de indruk dat ze hierin sterk genoeg stond. Immers, het moskeebestuur speelde zowel zelf als door de Schoolloopbaanbegeleiding een belangrijke rol bij het mobiliseren van ouders voor de ouderavonden, tijdens voorlichtingsbijeenkomsten en in problemen met ouders en leerlingen. Weliswaar vond het moskeebestuur de gang van zaken rondom de casus in 1995 al wijzen op een gebrek aan respect, maar mijn stellige indruk is dat dit niet de drijfveer was voor hun acties. Het hoofddoekverbod op de Rietgors was immers voor velen ook een teken van gebrek aan respect. Wat de irritatie en latere woede bij het moskeebestuur opwekte was de, in hun ogen, arrogante houding van de school. Door in beide kwesties eerst een gesprek te weigeren en vervolgens met niet nader toegelichte 'organisatorische en hygiënische' redenen te komen, wekte de school de indruk het moskeebestuur niet serieus te nemen. Door tijdens de tweede kwestie te zinspelen op de onbetrouwbaarheid van islamitische slagers op hygiënisch gebied, vernederde men de aanwezige bestuursleden. Het moskeebestuur speelde al lange tijd een belangrijke rol op die school en men had verwacht daarvoor wat terug te krijgen. De houding van de school wekte zo veel woede omdat men zich niet serieus genomen voelde als een volwaardig partner in de samenwerking. Pas tijdens het gesprek tussen moskee, Raad van Kerken en de schooldirectie, kreeg het conflict een veel sterkere religieuze lading. Dit gebeurde toen de moskeebestuurders de school verweten geen respect voor de islam te hebben en toen de school stelde dat zij vanwege religieuze redenen haar grenzen had en geen (islamitisch) geslacht vlees kon toestaan. Dat leidde tot een patstelling waar beide partijen niet meer uit kwamen. Dat er tussen de eerste en tweede casus op de Goudse Waarden zo'n lange tijd zit, is te verklaren vanuit de houding van de leerkrachten en leerlingen. Sommige leerlingen die problemen hadden met het vlees van school, kochten vlees van een islamitische slager en namen dat mee. De leerkrachten zagen dit bewust door de vingers (Van Zurk 2003: 90). Het tweede conflict kon ontstaan omdat de leerkrachten volgens de leerlingen daartoe niet langer de ruimte kregen van de directie.

Uit beide casussen blijkt al dat gevoelens van onvrede en vernedering wel een rol spelen bij conflicten, maar dat zij geen voldoende redenen zijn ter verklaring van deze conflicten. Wiktorowicz

100

(2004) laat dit ook zien in zijn onderzoek naar islamitisch activisme. Aansluitend bij de theorieën over sociale bewegingen stelt Wiktorowicz (2004: 34): 'misery is ubiquitous, mobilization is not'. Sociale bewegingen moeten de onvrede kunnen vertalen in mobilisatie. Dat kan alleen, zo stelt hij, wanneer sociale bewegingen de middelen en structuren hebben om individuele onvrede om te zetten in collectieve actie. Technische hulpbronnen en netwerken zijn daarbij van belang. Moderne middelen zoals mobiele telefoons en internet hebben het wel gemakkelijk gemaakt om in korte tijd mensen te mobiliseren. Mensen kunnen immers snel bereikt worden, waar ze zich ook bevinden. Een van de weinige keren dat dit in Gouda lukte, was in het geval van het proeven van ritueel geslacht vlees op de Goudse Waarden. Dat voorbeeld laat duidelijk zien dat er voor mobilisatie op basis van identiteit een organisatie nodig is. Die casus maakt ook duidelijk dat het niet per se gaat om dogmatisch gedreven mensen die doen wat ze doen omdat dat volgens de islam zou moeten. Men maakt een zorgvuldige afweging van de kans van slagen en welke strategie men moet gebruiken. Religie komt in het verhaal dan nauwelijks voor. Dit wil niet zeggen dat het geen rol heeft gespeeld, maar men heeft er aanvankelijk juist voor gekozen het conflict niet religieus in te kaderen. Het welzijn en geluk van de kinderen werd centraal gesteld en pas op de tweede plaats werd erop gewezen dat de ouders hun kinderen graag op islamitische wijze willen opvoeden en dat daar het juiste eten bij hoort, of dat meisjes daarom een hoofddoek moeten kunnen dragen als ze dat willen.

De rol van organisaties is dus van groot belang. De belangen van organisaties bepalen mede hoe conflicten verlopen en of deze geëtniseerd of gereligioniseerd worden. Uit de casussen van de twee scholen en uit de schets van de ontwikkelingen onder jongeren blijkt dat etnische en religieuze verschillen niet altijd tot conflicten leiden. Tevens blijkt dat conflicten tussen Marokkaanse Nederlanders of moslims enerzijds en autochtone Nederlanders anderzijds niet per se etnisch of religieus van aard zijn, maar dat deze wel geëtniseerd of gereligioniseerd kunnen worden, zowel door Marokkaans-Nederlandse moslims als door autochtone niet-moslims. Andere auteurs die zich richten op de relatie tussen identiteit en conflicten komen tot dezelfde conclusie. Uit hun werk blijkt eveneens dat het etnische of religieuze element ontstaat tijdens het conflict en daarom niet de aanleiding vormt (Jenkins 2000, Brubaker 2002, Brubaker, Loveman en Stamatov 2004, Fenton 2004, Ruane en Todd 2004, Suny 2004). Uit de kwestie met de Goudse Waarden wordt duidelijk dat er een patstelling ontstaat wanneer beide partijen religieus gekleurde argumenten inbrengen. Op dat moment worden de grenzen tussen de groepen gemarkeerd en gefixeerd. De

eigen identiteit wordt dan als primordiaal geïnterpreteerd, waardoor er nauwelijks nog ruimte is om te schipperen en compromissen te sluiten.

4.5.6 Vermijding van conflicten

De algemene houding onder jongeren is dat men confrontaties uit de weg gaat. Er zijn weinig collectieve acties geweest en er is onder jongeren in Gouda ook weinig actiebereidheid. Dit is tegenstrijdig met het onderzoek van Phalet, Lotringen en Entzinger (2000: 57-60). Zij geven aan dat de actiebereidheid met legale middelen onder Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse jongeren hoog ligt. Zo wil 60 procent desgevraagd meedoen met een handtekeningenactie, 41 procent deelnemen aan een demonstratie en 57 procent geld geven voor een actie. Daarbij zou 60 procent bereid zijn tot legale politieke actie voor de islam. Net als bij autochtonen ligt hun actiebereidheid voor wat betreft het veroorzaken van schade of het gebruik van fysiek geweld een stuk lager: 5 procent en 7,4 procent (bij autochtonen is dat 4,2 procent en 5,4 procent).¹³ Het onderzoek van Vervoort (2002) laat voor dit laatste aspect veel hogere cijfers zien, wellicht enigszins vertekend door het verschil in vraagstelling tussen de twee onderzoeken. De praktijk is echter anders. We zien niet dat jongeren door hun frustraties in actie komen, maar eerder een opmerkelijke stilte bewaren. Dit geldt niet alleen voor Gouda, maar ook voor Nederland als geheel. Weliswaar waren er acties van de Arabisch Europese Liga (AEL), zoals de blokkade van een snelweg en een protestdemonstratie, maar zeer succesvol waren deze niet. De petitie van Imaan.nl tegen Theo van Gogh met slechts 1000 handtekeningen kan evenmin succesvol worden genoemd.¹⁴ Dit geldt ook voor de demonstratie in Amsterdam tegen de Deense cartoons met de profeet Mohammed in 2006, waar slechts zo'n 200 demonstranten kwamen opdagen.

De tegenstelling tussen het onderzoek van Vervoort (2002) en van Phalet, Lotringen en Entzinger (2000) aan de ene kant en deze studie aan de andere kant, wordt ook veroorzaakt door de methode. In de genoemde onderzoeken wordt alleen gekeken naar opvattingen en attitudes, maar niet naar de daadwerkelijke praktijken. Door participerende observatie als methode kan een onderscheid worden gemaakt tussen wat jongeren zeggen dat ze doen en wat ze daadwerkelijk doen. De conclusie mag zijn dat de geuite actiebereidheid groter is dan de daadwerkelijke actiebereidheid. Het onderzoek van Soorsma (2003: 36-42) werpt enig licht op de oorzaken van deze geringe actiebereidheid. Ten eerste blijkt uit haar onderzoek dat ondanks de negatieve ervaringen met betrekking tot stigmatisering en discriminatie, jongeren zich in het geheel niet

minderwaardig voelen en hun religieuze en etnische identiteit positief waarderen. Ze zijn zeer trots op hun afkomst en religie. Hun negatieve ervaringen worden afgewogen ten opzichte van hun ervaringen met hun ouders, die veel positiever zijn. Ook de ervaringen met leraren zijn voor hen van groot belang en deze zijn meestal positief. De mening van de media wordt als minder belangrijk gezien. Tegelijkertijd voelt men zich onmachtig om iets tegen de negatieve beeldvorming te doen. Dit komt ook tevoorschijn in mijn onderzoek. Jongeren geven voortdurend aan zich op de vlakte te houden in discussies over islam en moslims, tenzij ze vinden dat het té beledigend wordt. Ook speelt mee dat respectvolle discussies in een ontspannen sfeer wel worden aangegaan door veel hoger opgeleide jongeren. Die geven aan dat ze de indruk hebben 'dat het niet veel uithaalt'. Ze bedoelen daarmee dat ze graag het negatieve imago van de islam willen verbeteren door erop te wijzen dat niet alle moslims en Marokkaanse Nederlanders criminelen of terroristen zijn, maar ze hebben het idee ze de autochtonen niet kunnen overtuigen. Daarnaast geven veel jongeren aan ook zeer positieve ervaringen met autochtone Nederlanders te hebben. Ten tijde van de huiswerkbegeleiding in moskee An Nour werden de autochtone vrijwilligers zeer door hen gewaardeerd. Een voorbeeld daarvan is een tachtigjarige vrouw die op verschillende plekken huiswerkbegeleiding geeft. Haar inzet wordt bewonderd en geprezen en zij kan op haar beurt ook op hulp rekenen. Zo zijn enkele jongeren bij haar thuis geweest die allerlei klusjes voor haar hebben opgeknapt. Dergelijke positieve persoonlijke contacten blijken veel negatieve indrukken goed te maken.

In de meeste gevallen zijn religieuze of culturele verschillen niet de oorzaak van ruzies en conflicten. Wel kunnen verschillen een religieuze of culturele lading krijgen doordat ze op die manier ingekleurd worden door bijvoorbeeld scheldwoorden te gebruiken of te refereren aan discriminatie van moslims of Marokkaanse Nederlanders. Dat de ervaring van verschil niet per definitie leidt tot conflicten en ruzies is niet zo verwonderlijk. Zeker met autochtone jongeren ervaren de Marokkaans-Nederlandse jongeren niet alleen verschillen, maar ook overeenkomsten. Jongeren gaan gezamenlijk naar scholen, zitten op sportclubs en ontmoeten elkaar op feesten en soms in disco's. Dit creëert ook een band tussen hen op basis van gezamenlijke ervaringen. Opvallend daarbij is de rol van televisie. Bepaalde televisieprogramma's zoals *Goede Tijden Slechte Tijden* (GTST) en *Idols* zijn onder alle jongeren zeer populair en er wordt zeer veel over gediscussieerd. In haar studie naar identiteit en burgerschap in populaire cultuur verwijst Van Zoonen (2003) naar een onderzoek van De Bruin (2001, 2002). Daaruit blijkt dat bijvoorbeeld GTST meisjes aanknopingspunten biedt om met elkaar en in

families te praten over persoonlijke verhoudingen tussen ouders en kinderen en tussen jongens en meisjes. Er worden discussies gevoerd over hoe ze een goede vriendin kunnen zijn of echtgenote of dochter. Doordat soaps zo veel verhaallijnen en karakters hebben, zijn ze volgens Van Zoonen zeer geschikt om de grote diversiteit aan verbeeldingen te laten zien. Uit mijn onderzoek blijkt dat Marokkaans-Nederlandse meisjes niet alleen onderling ervaringen over bijvoorbeeld *GTST* uitwisselen, maar ook met autochtone vriendinnen. De verschillen die men dan ervaart leiden slechts zelden tot conflicten en ruzies, maar eerder tot veel plezier en hilariteit.

De onmacht die veel jongeren ervaren om iets te doen aan het negatieve imago, kan de populariteit van de Arabisch-Europese Liga (AEL) (in de periode van het ontstaan) onder Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda verklaren. Veel jongeren zagen de AEL met Abou Jahjah als dé beweging die ervoor zou zorgen dat zij geaccepteerd zouden worden door de rest van de samenleving. Tevens zagen ze de AEL als een beweging die duidelijk zou maken dat er met hen niet te spotten valt. Het aanvankelijke enthousiasme liep echter snel terug. Allereerst waren sommigen bang zich aan te melden bij de AEL en om een actieve rol daarin te spelen. Zij vreesden dat door alle negatieve aandacht hun positie op werk of op school bemoeilijkt zou worden. Dit is ook door een bestuurslid van de AEL genoemd als een van de oorzaken van het zwakke functioneren van de organisatie. Ten tweede waren velen bang dat de AEL tot extra polarisatie tussen Marokkaanse Nederlanders en autochtone Nederlanders zou leiden. Ten derde vonden zij dat de AEL geen aansprekende leider meer had na het vertrek van Mohammed Cheppih. Aan het zwakke functioneren van de AEL, door allerlei interne factoren en de negatieve bejegening door de Nederlandse politiek, kleeft een zeker risico. Het kan ertoe leiden dat sommigen tot de conclusie komen dat het op democratische weg verbeteren van de eigen positie geen zin heeft.¹⁵ De onmacht die jongeren ervaren kan ook een reden zijn voor de tendens van conflictvermijding. Tegen het einde van dit onderzoek geven jongeren aan geen zin meer te hebben in alle discussies over de islam en zich niets meer aan te trekken van uitlatingen van politici als Wilders en Hirsi Ali omdat 'er iets over zeggen toch geen zin heeft'.¹⁶

Dat wil niet zeggen dat er helemaal geen vormen van religieus of etnisch activisme zijn. Rappers zoals Ali B., met 'Geweigerd' (over het weigeren van Marokkaanse Nederlanders in disco's), Raymzter met 'Kutmarokkanen', DHC met de 'Hirsi Ali Diss' en Salah Edin met 'Het land van...', kunnen als activisten gezien worden (De Koning 2005). Veel initiatieven zijn terug te vinden op internet, dat eveneens beschouwd kan worden als een podium voor activisme

(vgl. Brouwer 2004, 2005). Met name onder vrouwen zijn er vele initiatieven op het gebied van emancipatie en huiselijk geweld. Een brede beweging van Marokkaanse Nederlanders en/of moslims bestaat er echter niet. Een uitzondering zou wellicht het religieuze (en soms politieke) activisme van de verschillende salafgroepen zijn (zie Bijlage II)¹⁷. Deze genieten ook in Gouda enig aanzien onder de jongeren. Daarnaast bieden ook islamitische studentenverenigingen zoals Iqra, Mashriq en Salaam een platform aan jongeren.

4.6 Discussie en conclusie

104

In dit hoofdstuk komt naar voren dat de identiteit als moslim gedurende de laatste jaren de belangrijkste identiteit is geworden voor Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda. Tevens is duidelijk geworden dat dit geen vanzelfsprekend proces is. Het is een proces dat onder andere plaatsvindt in interactie met de Ander. In het geval van de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren zijn dat de autochtone Nederlanders. De jongeren onderhandelen met hen over wat de moslimidentiteit en de islam inhoudt. Zij putten daarbij uit een repertoire dat in hun ervaring anders is dan dat van de autochtone Nederlanders. Het repertoire van de jongeren draait om respect (als claim voor een eigen ruimte en eis tot acceptatie), om opvattingen over gender en islam als een vredelievende godsdienst. Tevens gaat het om concrete praktijken als uitgaan, kleding en drinken van alcohol: precies die zaken die centraal staan in het leven van veel pubers in Nederland. Tegelijkertijd ervaren de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda dat autochtone Nederlanders er een andere definitie van de islam op na houden dan zichzelf. Hierin ligt volgens de jongeren de nadruk op gewelddadigheid, criminaliteit, integratie en vrouwenonderdrukking, en worden moslims en de islam afgeschilderd als vreemde elementen. De culturele verschillen die ook al voor '11 september', El Moumni, Hirsi Ali en Van Gogh van belang waren, lijken aan belang gewonnen te hebben. Jongeren ervaren kritiek op de islam in toenemende mate als een persoonlijke aanval op hun autonomie en als een gebrek aan respect. Tevens signaleren deze jongeren dat autochtone niet-moslims deze verschillen zien als strijdig met de Nederlandse samenleving. In deze onderhandelingsstrijd, zo vinden veel jongeren, zijn het de autochtonen die erin slagen hun definitie over islam en moslims te laten domineren in het publieke debat. Dit leidt niet tot het 'ondercommuniceren' van hun moslimidentiteit, maar juist tot het 'overcommuniceren' (benadrukken). De moslimidentiteit krijgt zo het karakter van een verzetsidentiteit ten opzichte van de autochtone niet-moslims zonder dat jongeren daarbij altijd de confrontatie zoeken.

Een belangrijk aspect in de ontwikkeling van de moslimidentiteit is dus de ervaring dat deze deels van buitenaf wordt opgelegd en negatief ingevuld. Daarbij is de term 'etnisering van de islam' een ongelukkige manier om aan te geven dat de islam een belangrijke 'identity marker' wordt. Nauwkeuriger is het om te spreken over religionisering van identiteit: de constructie van iemands identiteit wordt in toenemende mate gebaseerd op een religieuze interpretatie van culturele verschillen. De term etnisering zou dan beter gebruikt kunnen worden om een ander aspect van deze ontwikkeling aan te geven. Het element dat etniciteit van religieuze identiteit onderscheidt is het idee van verwantschap. Wanneer er sprake is van een verbeelde verwantschap met anderen spreken we van etnische identiteit (Eriksen 1993, Cornell 1996, Cornell en Hartmann 1998, Roosens 1998, Gil-White 1999, Fenton 2004). Bij religieuze identiteit gaat het om een verwijzing naar een niet-empirische werkelijkheid. De term etnisering kan beter gebruikt worden wanneer 'Marokkaans' en moslim gaan samenvallen, aangezien dan de verwantschapsmetafoor een rol gaat spelen. Naast religionisering treedt er in Gouda ook etnisering van de islam op. Ten eerste worden de termen 'Marokkanen' en 'moslims' aan elkaar gelijkgesteld en door elkaar heen gebruikt, zowel door Marokkaans-Nederlandse moslims als autochtone Nederlanders (vgl. Sunier 2000). Ten tweede wordt etniciteit vaak gebruikt als aanduiding voor een andere groep dan de meerderheid in de samenleving die dan dus niet-etnisch is (Fenton 2004: 23). Dit is een gegeven dat duidelijk uit dit onderzoek naar voren komt. Waar jongeren de moslimidentiteit gebruiken om zich een plaats te verwerven in de maatschappij, hebben zij de indruk dat zij nog steeds als buitenlander gezien worden en niet geaccepteerd als volwaardig burger, juist omdat zij moslim zijn (Phalet 2003). Het gaat dus om twee verschillende processen, namelijk het religioniseren van culturele verschillen en het toepassen van de verwantschapsmetafoor op een religieuze achtergrond. Wanneer we deze uit elkaar halen, zien we ook dat de religionisering van identiteit niet ten koste gaat van de 'Marokkaanse' identiteit. Integendeel, het gevoel anders te zijn dan de autochtone Nederlanders wordt er juist door versterkt.

5 'De juiste weg'

'Identity politics' van jongeren in hun relatie met Marokkaans-Nederlandse ouderen en leeftijdsgenoten

106

5.1 Inleiding

In dit hoofdstuk gaat het om de relatie van jongeren met andere moslims; in het bijzonder ouders, moskee An Nour, leeftijdsgenoten en de imam. De wijze waarop jongeren hun moslimidentiteit invullen wordt niet alleen bepaald door de relaties met niet-moslims, maar ook door hun onderhandelingen met andere moslims. Ook bij deze interne 'identity politics' komt de religionisering terug. Het opmerkelijke aan dit proces is dat het in gang gezet is door de ouderen zelf. De wijze waarop ouders in de opvoeding omgaan met de islam, stimuleert de religionisering onder jongeren. Een andere belangrijke factor is het moskeebestuur in Gouda dat eveneens de religionisering onder jongeren op tal van manieren heeft gestimuleerd. Tegelijkertijd hebben jongeren in toenemende mate een eigen speelruimte in relatie tot ouderen. De wijze waarop zij dit doen, stuit echter veel ouderen weer tegen de borst. Het conflict dat zich afspeelt rondom imam Abdellah is een illustratie van het generatieconflict dat aan het licht komt. Dit conflict laat tevens goed zien waar het de jongeren om te doen is, namelijk de constructie van een 'zuivere' islam.¹ Om dit proces goed te kunnen begrijpen is een korte schets van de geschiedenis van moslims in Gouda en in het bijzonder moskee An Nour noodzakelijk (paragraaf 2). Vervolgens zal ik ingaan op de relatie van jongeren met hun ouders (paragraaf 3), met de moskee (paragraaf 4), met leeftijdsgenoten (paragraaf 5) en op de imamcasus (paragraaf 6). In de slotparagraaf worden de bevindingen nog eens op een rij gezet (paragraaf 7).

5.2 Geschiedenis van moskee An Nour en de eerste generatie in vogelvlucht

In deze paragraaf wordt een kort overzicht gegeven van de geschiedenis van moskee An Nour en de Marokkaans-Nederlandse ge-

meenschap in Gouda. Deze beschrijving geeft aan op welke wijze en waarom ouderen het proces van religionisering bij jongeren hebben gestimuleerd. Hierbij spelen vier factoren een rol: de gezinshereniging, de oprichting en de rol van moskee An Nour, de werkloosheid in de jaren tachtig en de problemen met jongeren vanaf eind jaren tachtig.

5.2.1 De eerste migranten

De meeste oudere mannen zijn eind jaren zestig en begin jaren zeventig naar Gouda gekomen. Volgens de verhalen van de meeste mannen speelde religie in deze tijd niet zo'n grote rol (vgl. Kemper 1996, Strijp 1998). Tegelijkertijd was het echter zo dat wanneer er voor de Marokkaanse Nederlanders iets georganiseerd werd waarmee zij konden voldoen aan bepaalde religieuze verplichtingen, de belangstelling wel groot was. Het was overigens meestal slechts een klein groepje dat dergelijke activiteiten organiseerde. Drie mannen kunnen beschouwd worden als voormannen in de beweging om een eigen moskee op te richten: Youssef, Omar en Najib.² Omar was de oudste en kwam als eerste aan in Nederland. De eerste indruk die hij van Nederland had zal ongetwijfeld meegespeeld hebben in zijn beweegredenen.

107

Omar (69 jaar)

In 1965 ben ik naar Nederland gekomen. Ik kom aan in Utrecht. Een van de eerste mensen die ik daar zie was een jongen waar ik mee op school heb gezeten in Marokko. Die jongen was dronken! Elke Marokkaan die ik hier tegenkwam was helemaal bezopen en deed weinig aan het geloof. Mijn God heeft mij hier gebracht om goed voor islam te zorgen. Van kleins af aan ben ik ermee opgegroeid: mijn vader was dominee (imam, MdK). Ik heb het geloof gepakt en met veel islamse dingen meegegroeid. Ik heb mensen goed geholpen maar God heeft mij ook goed geholpen.

Ook volgens Najib namen de meeste Marokkaanse Nederlanders in Nederland het niet zo nauw met de islam en in het bijzonder niet met de regels over eten en drinken en omgang met vrouwen. Voor anderen was de vraag 'Hoe houd ik me staande als moslim in Nederland?' wel een zeer relevante vraag. Vroeger, voor de migratie, was dit volgens hen helemaal niet belangrijk. Zowel Omar als Najib en vele andere mannen van de eerste generatie geven aan dat ze in hun jeugd 'helemaal niets aan het geloof deden' en dat ze zich pas op latere (huwbare) leeftijd afvroegen wat ze aan het doen waren. Al die tijd beschouwden ze zich wel als moslim.

Najib (59 jaar)

Mijn moeder was Marokkaans moslim dus was ik gewoon moslim. Ik heb me nooit afgevraagd wie ben ik, nee wel wat doe ik. Vroeger ging ik niet naar moskee. Ramadan? Pff. Ja, je deed wel mee maar stiekem ging je toch eten en drinken. Later ga je nadenken. Wat heb ik allemaal, van wie? Allah! (Kijkt naar boven, MdK.) Waarom? Allah!

5.2.2 Gezinshereniging en de oprichting van de eerste moskee

108

Uit het fragment van Najib blijkt onder andere dat hij zich bezint op zijn religieuze identiteit wanneer hij in Nederland aankomt. Deze bezinning stond voor de mannen van de eerste generatie vooral in het teken van het in stand houden van de 'verbeelde' verwantschap met Marokko. Dit wordt sterker bij de komst van de eerste gezinnen in Nederland: de religiositeit neemt dan toe (Kemper 1996). Verschillende onderzoekers hebben hier al op gewezen, maar dit is meer een constatering achteraf dan een echte verklaring voor het opleven van de religiositeit. Het geeft geen inzicht in de beweegredenen en de handelingen van de migranten destijds. De vraag is: waarom is de komst van vrouwen en kinderen van belang voor de opleving in religiositeit? Hiervoor zijn verschillende redenen aan te wijzen. Allereerst is de positie van vrouwen voor Marokkaans-Nederlandse moslims erg belangrijk in de afbakening van de identiteit van de groep. Reinheid speelt hierbij een belangrijke rol (vgl. Bartels 1989, Coppes 1994). Bij reinheid draait het niet alleen om het lichaam, maar ook om de geest. Zowel zondig gedrag als zondige gedachten dienen vermeden te worden (Bartelink 1994: 63). Voortdurende 'blootstelling' aan rituele onreinheid leidt ertoe dat bijvoorbeeld bidden onmogelijk is en kan uiteindelijk ook leiden tot geestelijke onreinheid. Reinheid structureert niet alleen het dagelijks leven van een moslim maar ook de interactie met andere moslims en de interactie tussen moslims en niet-moslims. Moslims kunnen er onderling van uitgaan dat de reinheidsregels in acht worden genomen; met niet-moslims ligt dat moeilijker. In Nederland valt deze vanzelfsprekendheid weg. Door middel van het begrip reinheid wordt structuur gegeven aan de omgang tussen mannen en vrouwen. Voor de komst van vrouwen was dit minder van belang, hoewel ook in de beginjaren de aanwezigheid van vrouwen in sommige pensions ongewenst was. Met de komst van de 'eigen' vrouwen wordt het structureren van de omgang tussen mannen en vrouwen wel van belang om de 'eigen' identiteit te bewaren.

Ten tweede is de positie van mannen van belang. Voorheen waren zij vaak een soort sinterklaas die allerlei leuke presentjes mee

naar huis (Marokko) nam. De opvoeding van de kinderen was in handen van hun echtgenote en de familie in Marokko. Toen het gezin hierheen kwam, werd de verantwoordelijkheid van de mannen veel breder. Tegenwoordig zien veel jongeren hun jeugd als een tijd waarin je kunt experimenteren, ook met het geloof. Het proces van volwassen worden vindt zijn voltooiing bij het huwelijk: wanneer iemand gaat trouwen 'moet je serieus zijn'. De tijd om te experimenteren is dan voorbij en dat gold destijds voor de migrantenmannen opnieuw met de gezinshereniging. Een ander aspect dat hier een rol speelt, is dat veel ouders het als een religieuze plicht beschouwen en beschouwden hun kinderen op te voeden tot een 'goede moslim'. Dit betekent dat er in de opvoeding aandacht moet zijn voor religieuze zaken zoals rituelen en verplichtingen.

109

Ten derde wijst Sunier (1996) erop dat de oprichting van moskeeën veel te maken heeft met het aspect van belangenarticulatie. Sunier laat zien dat de overheid in toenemende mate haar aandacht richtte op de islam als verklaring voor gedrag en problemen van migranten. Het proces van islamisering van migranten leidt er onder meer toe dat een beroep op religie bij belangenbehartiging een door de Nederlandse overheid geaccepteerde en adequate strategie kan zijn. Doordat de overheid zich zo richt op de islam, werkt zij daarmee de islamisering van migranten in de hand.

Het vertegenwoordigen van de belangen van Marokkaans-Nederlandse migranten heeft een rol gespeeld bij de totstandkoming van de eerste Goudse moskee. Omar vond dat er geen goede vereniging was die voor de belangen van de Marokkaanse Nederlanders opkwam. Een dergelijke organisatie moest ook een organisatie zijn die 'iets deed met het geloof'; waar mensen elkaar konden ontmoeten, feestvieren en bidden. Het pension waar Omar verbleef was een belangrijke verzamelplaats geworden voor de Marokkaanse Gouwenaren. Regelmatig werden er gebedsdiensten gehouden en tijdens het Suikerfeest en het Offerfeest werd er feestgevierd, waarbij er ook Marokkaanse Nederlanders uit andere pensions kwamen. In 1976 werd de eerste moskee in Gouda opgericht: moskee An Nour. Hoewel door de gezinshereniging de wens tot meer religiositeit onder Marokkaanse Nederlanders sterker werd, is de aanwezigheid van deze moskee een doorslaggevende voorwaarde om die religiositeit in de praktijk te brengen.³ Door de komst van deze moskee was er een religieus centrum ontstaan. Waren de Marokkaanse Nederlanders voorheen verspreid over allerlei bedrijven en pensions, nu was er een centrale ontmoetingsplek. Op deze plek konden ze niet alleen ervaringen uitwisselen, maar er was ook een imam aanwezig. Veel mannen van de eerste generatie geven aan dat hun kennis over de islam beperkt is. De imam en sommige andere Marokkaanse Nederlanders vormden van nu af aan

een belangrijke bron van kennis over het geloof en daarmee ook een belangrijk informatiepunt voor ouders wanneer het ging om het opvoeden van kinderen. De oprichting van de moskee en de steeds sterkere positie binnen de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap betekenden een verschuiving in identiteit. Amicales en Rijn en Lek (de andere organisaties in Gouda die zich op Marokkaanse Nederlanders richtten) waren zeer sterk gericht op Marokko en de (politieke) situatie daar. Het Marokkaan-zijn stond voorop, maar was, zeker bij Amicales, wel nauw verbonden met het moslim-zijn. De moskee van mijn onderzoek legde de nadruk vooral op het moslim-zijn en, naar buiten toe, veel minder op het Marokkaan-zijn. Dit kwam onder andere tot uiting in de keuze van de data van de ramadan, het Suikerfeest en het Offerfeest. Moskee An Nour richtte zich daarbij op Saoedi-Arabië. De ruzie die ontstond over het vaststellen van de data en tijdstippen, is een van de redenen dat in de jaren tachtig een tweede moskee (El Fath) ontstond in Gouda.⁴

5.2.3 Vermaatschappelijking van de islam

In de jaren tachtig vond er een nieuwe ontwikkeling plaats die van grote invloed zou zijn op de religieuze identiteit van de Marokkaanse Nederlanders. In het begin van de jaren tachtig werden de Marokkaans-Nederlandse mannen in Gouda massaal werkloos. Werk, en daarmee geld verdienen voor de familie, was voor velen de reden geweest om naar Nederland te komen. Dit argument viel nu opeens weg, maar de meesten kozen er niet voor om terug te gaan naar Marokko, mede doordat hun kinderen hier op school zaten. De werkloosheid stelde hen echter wel voor een probleem. Hun inzicht in het Nederlandse systeem van sociale zekerheid was beperkt. Zij hadden hier immers nog nooit mee te maken gehad. Veel mannen kwamen met vragen naar de 'Marokkaanse' zelforganisaties toe. Het was voor het bestuur van de moskee noodzakelijk om 'kennis van buiten' te halen. Na tevergeefs te hebben aangeklopt bij diverse instellingen vond het gehoor bij een jeugdhulpverleningsinstelling: Stichting Release.⁵ Daarvoor moest echter eerst een uitgebreide discussie gevoerd worden binnen de moskee over de voors en tegens van het samenwerken met een 'Nederlandse' instelling. Deze discussie kwam voort uit de slechte naam die de Nederlandse instellingen voor jeugdhulpverlening hadden bij veel bezoekers van de moskee: 'Het enige wat ze doen is onze kinderen uit huis halen.' Na de eerste gesprekken met Release werd besloten dat deze instelling een spreekuur zou gaan houden voor Marokkaans-Nederlandse mannen. Dit spreekuur zou later naar het moskeegebouw van An Nour verhuizen.

Hoe vallen nu de komst van het spreekuur en de samenwerking met een hulpverleningsinstelling te plaatsen binnen de religionisering? Het spreekuur, de aanwezigheid van bestuursleden in allerlei Goudse overlegorganen en de samenwerking met Release kunnen gezien worden als uitingen van een 'vermaatschappelijking' in de opvattingen over de positie van een moskee en over de islam. Met 'vermaatschappelijking' wordt bedoeld dat er meer aandacht is voor maatschappelijke problematiek vanuit een islamitisch perspectief en een sterkere gerichtheid op de Nederlandse samenleving (Sunier 1996: 216). In het bijzonder de voorzitter en secretaris van het moskeebestuur speelden vanaf het begin een rol als voortrekker. Moslim-zijn is voor hen en voor veel bezoekers direct verbonden met iemands functioneren in de maatschappij. Het opzetten van eigen activiteiten gericht op de maatschappelijke positie van Marokkaanse Nederlanders was een logisch gevolg van deze opvatting. Het wekt dan ook geen verbazing dat de moskee vanaf het begin steeds meer betrokken raakte bij allerlei overlegvormen met de lokale overheid en instanties in de wijk waar de moskee gevestigd is. Leden van het moskeebestuur waren daarnaast ook nog op persoonlijke titel actief in allerlei verenigingen zoals een 'Marokkaanse' activiteitenvereniging en overlegorganen (zoals ouderaden van diverse scholen) en werden steeds meer een aanspreekpunt voor politie en gemeentelijke instellingen.

111

Het spreekuur is nog op een andere manier van belang voor religionisering van jongeren. Deze activiteit is een groot succes geworden met tientallen cliënten die één of twee keer per week langskwamen met hun problemen.⁶ Zonder dit succes zou de kans op het realiseren van andere sociaal-culturele activiteiten veel kleiner zijn geweest. Deze andere activiteiten begonnen in de jaren tachtig. De gezinshereniging in de jaren zeventig betekende dat de Marokkaanse Nederlanders zich meer op hun kinderen gingen richten en religie vormde daarbij een belangrijk kader. De 'vermaatschappelijking' van de islam door de moskee richtte zich in eerste instantie vooral op ouderen. In de loop van de jaren tachtig en negentig echter signaleerden zowel bestuurders als bezoekers van de moskee dat er steeds meer problemen kwamen met hun kinderen.⁷ Allereerst werden deze problemen gesignaleerd in het onderwijs. Veel jongeren maakten hun opleiding niet af, de communicatie tussen school en ouders verliep problematisch en ouders werden geconfronteerd met allerlei zaken in het onderwijs die volgens hen niet te verenigen waren met de islam. Inmiddels was de samenwerking van de moskee met de opvolger van Stichting Release (Stichting Het Woonhuis) verder uitgebouwd en werd besloten een huiswerkbegeleidingsproject op te zetten om aan de wensen van de ouders tegemoet te komen. Dit project bestond al in het kantoor van

Stichting Het Woonhuis, maar kreeg een eigen plek in het nieuwe moskeegebouw van An Nour.⁸ Naast de huiswerkbegeleiding kwamen er opvoedingscursussen in de moskee en voorlichtingsavonden. De problemen met Marokkaans-Nederlandse jongeren hadden ook tot gevolg dat de moskee een steeds belangrijker gesprekspartner werd voor de gemeente Gouda. In de jaren negentig maakte de moskee samen met andere organisaties deel uit van de Allochtonenraad, een adviesraad voor de gemeente die overigens door de tijd heen een paar keer van bevoegdheden veranderde.

112

5.2.4 Religionisering

De 'vermaatschappelijking' richt zich dus aanvankelijk op de eerste generatie, maar verschuift geleidelijk naar de tweede generatie met een grote nadruk op educatieve activiteiten. Hoe kunnen deze ontwikkelingen verklaard worden? De overgang naar de tweede generatie markeert een mentaliteitsverandering bij veel eerstegeneratiemigranten. Hoewel voor hen de banden met Marokko nog steeds van groot sociaal, economisch en emotioneel belang zijn, en sommigen nog steeds volhouden dat ze eens definitief teruggaan naar Marokko, erkennen ze vrijwel allemaal dat de toekomst van hun kinderen in Nederland ligt. De 'cognitive shift' die Sunier (1996: 31, 223-227) bij de jonge bestuurders van Turks-Nederlandse moskeeën in Rotterdam vaststelt, heeft zich dus in iets andere vorm ook voorgedaan bij de Marokkaanse Nederlanders van de eerste generatie in Gouda. Met 'cognitive shift' bedoelt Sunier dat jonge migranten beseffen dat hun toekomst in Nederland ligt en dat ze zich dan ook los moeten maken van de maatschappelijke status van hun ouders. Sunier ziet deze 'cognitive shift' bij de Turks-Nederlandse jongeren als uiteindelijke aanleiding en doel van organisatorische verandering en ontwikkeling. Niet overal doet zich deze ontwikkeling voor. Strijp (1997: 137-138) vermoedt dat het ontbreken van sociaal-culturele, educatieve en recreatieve activiteiten in Tiel te maken heeft met het feit dat er geen jongeren in het moskeebestuur van de Hassani-moskee zitten; die zouden immers meer op de Nederlandse maatschappij gericht zijn.

De 'cognitive shift' verklaart waardoor deze ontwikkeling in gang werd gezet, maar verklaart niet de aard van deze ontwikkeling. Weliswaar kan de moskeeorganisatie gezien worden als het verlengstuk van de ouders in bijvoorbeeld de belangenbehartiging op scholen (zoals rondom hoofddoek en ritueel geslacht vlees), maar de 'cognitive shift' verklaart niet waarom juist een moskee een dergelijke taak op zich neemt. Gouda heeft geen andere 'Marokkaanse' zelforganisaties dan moskeeën.¹⁰ Dit speelt natuurlijk een rol, maar verschuift alleen maar de vraag. In gesprekken met

diverse bestuurders komt regelmatig terug waarom zij het belangrijk vinden jongeren te betrekken bij de moskee. Wanneer de jongeren niet meer naar de moskee komen en de eerste generatie ouder wordt, wordt de kans groot dat er niemand meer naar de moskee komt. 'Geen moslims, geen moskee, geen islam', zo verwoorden sommigen deze gedachte. Voor veel ouderen heeft de moskee naast de maatschappelijke taak op de eerste plaats ook een religieuze taak voor jongeren. In het praten over de kinderen wordt sterk benadrukt dat de jongens en meisjes nog jong zijn en daarom ook moeten leren. Dit leren kunnen zij in de moskee. Het gaat de ouderen daarbij niet alleen om bidden, wassingen en kennis van wat '*halal*' en '*haram*' is. De bestuursleden benadrukken ook het belang van een verinnerlijking van de islamitische levenshouding. De islam bestaat volgens hen uit meer dan alleen rituelen; het gaat er ook om een 'goed mens' te zijn. In het leerproces van jongeren staat voor hen dan ook de intentie, *niyya*, centraal.¹¹ Wanneer een jongere moslim wil zijn, moet zijn of haar intentie goed zijn. Als dit niet het geval is, zijn rituele handelingen ook niet geldig en wanneer dit wel het geval is, worden fouten gemakkelijk door de vingers gezien. Andere Marokkaanse Nederlanders van de eerste generatie benadrukken dit ook: 'Islam moet uit het hart komen.' Het moet natuurlijk niet alleen blijven bij goede bedoelingen; deze moeten ook tot uiting komen in het gedrag. Naar dit laatste wordt vooral door de ouders verwezen met de term 'serieus zijn'; een eigenschap die moet groeien naarmate men ouder wordt.

113

Dat het bestuur van moskee An Nour al in de jaren tachtig en negentig inzet op 'vermaatschappelijking' mag opmerkelijk genoemd worden. In een onderzoek in Rotterdam blijkt dat vooral Marokkaans-Nederlandse moskeeën hierin achterblijven. Op de Al Mohcinine-moskee na, blijken de meeste Marokkaans-Nederlandse moskeeën in Rotterdam zich weinig te richten op jongeren en derhalve ook weinig contacten met hen te onderhouden (Canatan, Oudijk en Ljamaï 2003). In een soortgelijk (maar oppervlakkiger) Amsterdams onderzoek (Driessen, Van der Werf en Boulal 2004) blijkt dat de meeste moskeeën vooral gericht zijn op emancipatie van de eigen groep en minder op integratie in de samenleving, hoewel de meeste dat wel lijken te willen. De moskeeën zijn daarmee typische migrantenorganisaties. Ook elders komt dit voor, zoals blijkt uit onderzoek van Ebaugh en Chafetz (2000) naar mono-etnische en multi-etnische geloofsgemeenschappen in Houston (vs). Uit dit onderzoek blijkt dat zelforganisaties van migranten vaak een dubbele rol vervullen. Enerzijds stimuleren zij de participatie in de samenleving van de betrokken groep en anderzijds zijn zij zeer terughoudend wanneer het gaat om het loslaten van traditionele opvattingen en principes over jongeren en vrouwen. Deze

laatste twee groepen hebben vaak geen plek in deze organisaties en profiteren ook niet van de participatie van de zelforganisaties in de wijdere samenleving.

114 Moskee An Nour in Gouda kan gezien worden als een voorloper op het gebied van activiteiten voor jongeren. Dit had het moskeebestuur niet kunnen doen zonder instemming van de achterban.¹² Dat de bezoekers van deze activiteiten niet altijd bezoekers waren van bijvoorbeeld de vrijdagpreek in deze moskee en ook geen lid waren, geeft aan dat de reikwijdte van deze activiteiten groter is dan alleen de achterban. Wat betekent de 'vermaatschappelijking' met de nadruk op jongeren nu voor de relatie tussen ouderen en de toenemende religiositeit van jongeren? Allereerst wil dit zeggen dat de religionisering door ouders zelf is ingezet ten tijde van de gezinshereniging. Ten tweede is het bestuur van moskee An Nour een belangrijke katalysator van die religionisering.¹³ Het besef van de ouderen dat de toekomst van de jongeren in Nederland ligt, versterkt deze beweging nog eens. Tegelijkertijd zien de ouderen dat hun kinderen geconfronteerd worden met allerlei problemen op school en op straat. De 'vermaatschappelijking' van de islam is een manier voor ouderen om zelf het heft in handen te nemen en hun kinderen te stimuleren om een goede toekomst in Nederland op te bouwen. Daarbij gebruiken ouders en het moskeebestuur hun visie op de islam als kader en als legitimatie. Hiermee hoopt men de problemen aan te pakken en te voorkomen dat de eigen identiteit en cultuur verloren gaan door de integratie. De islam wordt hierbij gebruikt om de integratie van jongeren in Nederland te bevorderen én de loyaliteiten met de eigen groep en Marokko in stand te houden.

5.3 'Met de papepel ingegoten': de relatie tussen ouders en jongeren

De ouderen zijn opgegroeid in een situatie waarin het geloof voor hen een vanzelfsprekende zaak was. Uit de hierboven beschreven geschiedenis van de moskee blijkt al dat deze vanzelfsprekendheid in Nederland wegvalt en dat vooral door de gezinshereniging religie voor de ouders belangrijker is geworden. In deze paragraaf ligt de nadruk op de rol die de ouders spelen in de 'identity politics' van jongeren. De ouders proberen hun visie op de islam over te dragen op hun kinderen en gebruiken deze visie als opvoedingskader. De ouders hebben in Marokko bijna allemaal enige tijd een Koranschool bezocht; dit is dan ook een van de eerste zaken die de moskee organiseerde voor jongeren. Ouders kregen hun kennis ook via de omringende samenleving in Marokko. Het dagritme (mede aangegeven door de openbare oproep tot gebed), de media

en instituties reproduceerden het geloof in Marokko en zorgden voor een alledaagse vanzelfsprekende inkadering. Juist dit laatste is het moeilijkste te reproduceren voor de ouders in Nederland (Kammas 2003). Net zoals hun ouders hun het geloof overgebracht hebben, brengen zij ook hier de islam op hun kinderen over. Kinderen groeien van jongs af aan op met de islam, bijvoorbeeld doordat zij door de ouders vertrouwd worden gemaakt met islamitische rituelen. Dit begint bij de besnijdenis en het naar de moskee gaan. Aanvankelijk gebeurt dit vrij speels.

Logboek 2001

Wanneer ik 's middags na het gebed de moskee binnenloop op zoek naar de voorzitter blijkt hij er niet te zijn. Wanneer ik naar boven loop door de gebedsruimte zie ik een, mij onbekende, man in *djellaba* en met een lange baard. Hij lijkt mij niet oud: ongeveer 35 schat ik zo, maar niet ouder dan 40. Hij is aan het bidden. Een kleine jongen, naar later blijkt zijn zoon van 7 jaar, staat naast hem en doet hem na. Zo te zien legt vader hem dingen uit; hoe hij zijn armen moet houden en zo. Ik loop door en wanneer ik even later weer beneden kom zie ik hen ook beneden. Vader en het jongetje hebben veel plezier met elkaar en dat hadden ze in de gebedsruimte ook al. Het jongetje is blij dat hij heeft leren bidden zegt hij. Dan gaan ze naar huis.

115

Ook meisjes leren het bidden en andere elementen van de islam vooral door het meedoen en nadoen van anderen, zoals Leila geeft wanneer ze vertelt op welke leeftijd zij begonnen is met bidden:

Leila (18 jaar)

Ik denk, 10 of zo. Wel jong. Maar het is niet geleerd, je doet gewoon mee, het was gewoon zo van dan ga je met z'n allen bidden en dan leer je het vanzelf wel. Het is ook niet echt moeilijk of zo.

De meeste ouders leren hun kinderen hoe ze moeten bidden en veel kinderen groeien al vroeg op met de vasten in de ramadan doordat ze hun ouders en oudere broers en zussen zien vasten, ook al doen ze zelf nog niet mee. In deze leeftijdscategorie heeft het aanwezig zijn bij religieuze gelegenheden zoals de vasten (en het breken ervan met de *iftar*-maaltijd) en voor meisjes ook het dragen van de hoofddoek vooral het karakter van 'erbij willen horen'. Dit betekent het horen bij de wereld van volwassenen, oudere broers en zussen en ooms en tantes:

Ahmed (15 jaar)

MdK: Waarom ben je toen begonnen met bidden?

Omdat mijn ouders dat deden en mijn familie. Daarom wilde ik er ook mee beginnen.

De jonge kinderen weten meestal wel dat deze gelegenheden en het dragen van de hoofddoek een religieus karakter hebben, maar de betekenis ervan doorgronden ze vaak nog niet. Een enkeling wordt door de ouders verplicht om langzaamaan mee te doen met de vasten of het dragen van de hoofddoek, maar meestal staat het vrijwillige karakter ervan voorop. Zeker op jonge leeftijd laten ouders hun kinderen meestal erg vrij in het naleven van allerlei voorschriften. De gedachte hierachter is dat kinderen de islam moeten 'leren'. Dit is vooral goed te zien in de vastenmaand ramadan.

Hajar (15 jaar)

Sinds ik 10 of 11 ben vast ik mee, de hele maand. Daarvoor, groep 3 of zo, probeerde ik altijd een week of zo mee te doen. Volgens mij als je 12 of zo was dan moet je het al doen. Als je in de puberteit zit zeg maar, dan moet je ermee beginnen. In groep 7, toen ik 11 was, deed ik ook mee omdat andere vriendinnen het ook deden. Dan heb je zoiets van wie houdt het het langst vol?

Veel kinderen mogen op jonge leeftijd één of enkele dagen vasten als ze dat graag willen (en dat is meestal het geval). Naarmate ze ouder worden, vasten ze meerdere dagen. Rond hun tiende of elfde jaar vasten veel kinderen een groot gedeelte van de maand ramadan. Ze willen graag meedoen om bij de anderen te horen, zoals ook uit het fragment van Hajar blijkt, en niet voor andere leeftijdgenoten onderdoen. Uit het fragment van Iliyas blijkt dat hij op een gegeven moment gaat bidden, zonder te weten wat hij precies doet.

Iliyas (19 jaar)

Je ziet je vader wel een beetje bewegingen maken daar, maar je weet zelf niet wat het is.

Dit komt veel voor. Dominicus-Groot (2000: 59) heeft in Gouda onderzoek gedaan naar religieuze overdracht en religieuze beleving onder dezelfde onderzoeksgroep. Zij wijst erop dat imitatie bij geloofsoverdracht een grote rol speelt, vooral bij het bidden, vasten en het dragen van de hoofddoek op zeer jonge leeftijd. Imitatie treedt niet alleen op omdat de jongeren graag bij de volwasse-

nen horen en de religieuze betekenis voor hen aanvankelijk niet zo belangrijk is, maar ook omdat ouders zelf vaak de betekenis van voorschriften en rituelen moeilijk kunnen uitleggen. Uitleg geschiedt vaak via boekjes en via verhalen van de profeet. Dominicus-Groot (2000: 60-61) laat zien dat verhalen bij uitstek geschikt zijn om van generatie op generatie sociaal-culturele erfenissen door te geven. Verhalen zijn vooral nuttig om zaken te begrijpen die anders moeilijk te doorgronden zijn. Het gaat daarbij om verhalen over wat er gebeurt als mensen zich niet aan de voorschriften houden, over de hel waar men dan in terecht kan komen en over de engelen die de slechte en goede daden van de mensen bijhouden. Deze verhalen worden niet altijd ernstig genomen volgens Dominicus-Groot (2000: 60-61), maar maken toch wel indruk bij veel jongeren, vooral wanneer ze over de hel gaan.

117

Hicham (17 jaar)

Ik ben ook op mijn zevende begonnen volgens mij. Leren bidden door mijn vader. Die leerde mij gebeden, *ders*, dat zijn verhaaltjes over islam. Toen ging het nog goed. Daarna had ik er geen zin meer in. Zo een jaar of twee, ik loog tegen mijn vader en moeder van ja ik heb gebeden terwijl ik helemaal niet gebeden had. Maar daarna, ik hoorde verhalen... je gaat naar de moskee en je hoort verhalen. Mijn vader ja, als jij liegt over de islam, niet bidt, dan ga je naar het vuur. Dan word je toch een beetje bang. Als je bij God komt dan heeft hij het boek wat je allemaal in je leven gedaan hebt en dan moet je lezen wat je gedaan hebt ja en dat is niet om aan te horen. Het is echt verschrikkelijk. Toen werd ik bang, ik ben naar Marokko geweest en je weet in Marokko het is heel warm daar. Graag in aanraking komen met water en daar ben ik begonnen met vijf keer per dag. (Hicham verwijst hier in feite naar de rituele wassing met water voorafgaand aan het gebed, MdK.) Weer overnieuw begonnen en dan in een keer goed achter elkaar. Perfect gebeden. En ik kom in Nederland terug en het is niet meer te stoppen. Ik ben gewend aan bidden nu.

Bovenstaande ervaringen van jongeren hebben vooral betrekking op de jaren voor hun puberteit. De ouders hebben dan nog zo'n grote invloed dat er vanzelfsprekend geen sprake is van gelijkwaardige posities in de 'identity politics' van jongeren en ouders. De kinderen willen tegelijkertijd zo graag bij de wereld van de volwassenen horen, dat zij nauwelijks vragen stellen bij het religieuze karakter van bijvoorbeeld bidden en vasten. De invloed van de ouders strekt zich daarbij verder uit dan alleen het aanleren van

118

bidden en vasten. Bij de alledaagse opvoeding gebruiken de ouders hun visie op de islam als opvoedingskader. Op basis van hun opvattingen van wat de islam is en hoe een moslim behoort te zijn en te doen, geven ouders gedragsregels over wat toegestaan (*halal*) is en wat verboden (*haram*) is. Het concept *Aql* is een centrale waarde in de opvoeding. *Aql* verwijst naar wijsheid, verstand en beheersing. Het gaat daarbij om het vermogen om als een verantwoordelijk mens te leven en om rekening te houden met de consequenties van het eigen gedrag voor anderen. De term wordt in het Nederlands nogal eens vertaald met 'serieus zijn'. Mensen die serieus zijn, kunnen evenwicht bewaren tussen hun verantwoordelijkheden naar hun omgeving en hun eigen behoeften en driften. Hermans (2000: 45), die in Gouda onderzoek heeft gedaan onder Marokkaans-Nederlandse vaders (van dezelfde onderzoeksgroep die centraal staat in het onderhavige onderzoek), stelt dat vaders daarbij de nadruk leggen op het volgen van 'het rechte pad'. Dit betekent dat hun kinderen goede moslims moeten worden en respect voor anderen moeten hebben, ongeacht huidskleur of geloof (op de tweede plaats komt een goede opleiding, die gezien wordt als het middel om te slagen in de maatschappij).

Opvoeding is volgens Pels (1997: 138) gericht op conformisme aan 'Marokkaanse' normen en waarden die ouders op één lijn zouden stellen met de islam. Zij voelen de druk vanuit de Nederlandse samenleving om zich aan te passen en dat conformisme juist op te geven, waardoor zij dat conformisme juist nog sterker zouden nastreven. Uit mijn onderzoek en dat van Dominicus-Groot (2000) blijkt echter dat ouders hun kinderen op sommige punten juist afremmen wanneer het gaat om conformisme. Zij remmen de drang van jongeren om eerder mee te doen met bijvoorbeeld de ramadan of om in kleding en uiterlijk religieuzer te worden af. Dit kan zijn omdat ze vrezen dat jongeren op zeer jonge leeftijd niet om kunnen gaan met druk van buitenaf. Of omdat ze vrezen dat het slecht is voor de ontwikkeling van een kind (bijvoorbeeld met de vasten) als het nog te jong is zoals in het gezin van de achtjarige Nordin:

Logboek 2002

Bij de familie thuis hebben we een gesprek over hun dochter Touriyah (14 jaar). Ik vraag of Touriyah ook met de ramadan meedoet. 'Ja, Touriyah doet ook mee,' zegt moeder. 'De hele ramadan?' vraag ik.

'Ja,' zegt moeder. 'Touriyah is daar oud genoeg voor. Ze doet al langer mee. Toen ze elf was begon ze met een paar dagen.'

'Nordin ook?'

'Nee, die nog niet,' zegt moeder. 'Hij is acht, nog veel te jong. Hij wil wel maar dan zeg ik maar "nee, vandaag niet, vandaag

moet je voetballen, morgen dit en zo”. Zijn andere zus die is elf, die doet wel mee. Ik dacht, nou dat zien we wel. Als ze het niet doet is het ook goed. Maar als mijn man ’s ochtends Touriyah roept, dan is zij nog eerder beneden dan Touriyah.’

Of in Farida’s geval omdat ouders problemen op school willen vermijden:

Farida (16 jaar)

MdK: Toen je naar de kerk moest (van school), wat vonden je ouders daarvan? Of heb je het gewoon niet gezegd?

119

Jawel. Ze vonden het eigenlijk slecht. Het was meestal met kerst. Ze hadden liever dat we niet gaan maar als we toch gaan, dan zei mijn vader, doe niet mee. Gewoon zitten, als we klaar zijn weer terug naar school.

Tijdens een bijeenkomst in 2002 over de mogelijke komst van een islamitische basisschool in Gouda, spraken ouders ook hun zorg uit over de kansen op integratie voor leerlingen die die school bezochten. Volgens veel ouders moeten hun kinderen omgaan met ‘Nederlandse’ leerlingen en men vreesde dat de onderwijskwaliteit van een dergelijke (‘zwarte’) school niet goed genoeg zou zijn.¹⁴ Uit Hermans’ (2000) onderzoek en dat van Dominicus-Groot (2000) blijkt dat de opvoeding door de ouders steeds meer autoritatief¹⁵ wordt en dat ouders, meer dan vroeger, de nadruk leggen op vrijwilligheid en het uitleggen van bepaalde regels. Het heeft volgens de ouders geen zin om kinderen te dwingen te bidden of een hoofddoek te dragen; ‘het moet uit het hart komen’ is een veelgehoorde zinsnede in mijn gesprekken met ouders. Dit wordt ondersteund door onderzoek van Pels (1998) naar opvoeding in Marokkaans-Nederlandse gezinnen en door onderzoek van Distelbrink, Geense en Pels (2005) naar Marokkaans-Nederlandse vaders. Uit deze onderzoeken komt eveneens naar voren dat ouders steeds meer belang hechten aan sociale autonomie. Dit wordt opgevat als verantwoordelijkheid voor zichzelf en anderen (Demant 2005: 33). De nadruk op autonomie en de toename daarvan vinden we ook terug in onderzoek van Pels en De Gruijter (2004: 61) en onderzoek van Bartels (2001b) naar meisjes die een hoofddoek dragen en in onderzoek van De Koning en Bartels (2005) over gedwongen huwelijken.

In de ‘identity politics’ tussen jongeren en ouderen leggen ouderen de nadruk op de opvatting dat jongeren de islam moeten ‘leren’ en moeten leren het goede te doen. Er is dus ruimte om fouten te maken. Naargelang jongeren ouder worden, wordt wel van hen

120

verwacht dat ze meer geleerd hebben, meer *Aql* bezitten. Tegelijkertijd spelen vanaf de puberteit religieuze rituelen een grotere rol. Bidden en vasten horen erbij voor jongeren vanaf hun elfde of twaalfde jaar en volgens sommige ouders ook het dragen van de hoofddoek voor meisjes. In de meeste gevallen is daarbij geen sprake van dwang, maar wel van sociale druk doordat jongeren deze verwachtingen kennen. Het begin van de puberteit markeert daarmee een verandering in de religieuze overdracht door de ouders. Dit gaat gepaard met de groeiende behoefte van jongeren om zelf zaken uit te zoeken en met de overgang van basis- naar voortgezet onderwijs. Vragen als 'wie ben ik?' en vragen over de zin van het leven komen dan op. Een vraag als 'wie ben ik?' in relatie met een ontwikkeling van de moslimidentiteit is nauw verbonden met de vraag 'hoe dien ik mij te gedragen als moslim?'

Fouzia (14 jaar)

Ik heb eerder gevraagd waarom je een hoofddoek moest dragen. En of je, heb ik aan mijn moeder gevraagd, stel je wil leren autorijden en je rijbewijs halen. Ik heb ook gevraagd of oudere mensen, oudere vrouwen, naar buiten mogen. Gewoon ze willen een keer naar de stad en zo. Of ik zelf bij een Marokkaanse man mag zitten.

Deze fase is een belangrijke fase in de ontwikkeling van een identiteit die overeen lijkt te komen met wat Phinney (1993) de tweede fase van identiteitsontwikkeling noemt: het zelf zoeken naar een identiteit. Jongeren accepteren niet meer klakkeloos en als vanzelfsprekend datgene wat hun ouders overdragen (hun praktijken, normen en waarden). Ze gaan kritische vragen stellen, hun ervaringen vergelijken met die van de anderen binnen en buiten de eigen groepen en op zoek naar meer kennis over hun culturele achtergrond. Zij maken keuzes uit verschillende culturele repertoires en worden bij de keuzes niet alleen geleid door hun ouders, maar ook door anderen zoals leeftijdsgenoten. Ouders realiseren zich dit, zoals blijkt uit de volgende uitspraak van een vader van meisjes uit de onderzoeksgroep:

Vader (57 jaar)

Ja, jongeren denken, moet dit, moet dat, moet vijf keer per dag naar moskee, moet wassen. Als jongen met vrouw geslapen heeft dan moet hij zich wassen. Jongeren denken ik ben toch niet vies, of ik heb geen tijd of wat dan ook. Maar ze moeten wassen. Ze kijken naar Nederlandse jongeren. Dan met die vrouw dan weer met die vrouw. Nee, islam zegt als je met vrouw wil zijn, dan trouwen! Zitten ook tussen twee cultu-

ren; heel verwarrend voor hen. Welke cultuur moet ik kiezen?
Wie ben ik? Wie ben ik?

Deze tweede fase begint op een moment dat ze behoefte krijgen om te begrijpen waarom ze deze rituelen moeten volgen en om dit zelf uit te zoeken:

Aisha (18 jaar)

Op een gegeven moment heb je echt zoiets van, zeker met familie had ik zoiets van nou dan draag ik hem wel hoor. Want anders zien ze me als buitenbeentje. Dus op een gegeven moment had ik zoiets van nou ik ga hem ook maar dragen. En dan draag je hem in het begin wel, je hebt natuurlijk wel zoiets een moslim hoort een hoofddoek te dragen. Maar je hebt je er nog niet echt in verdiept. En op een gegeven moment, mijn moeder zei ook je bent nog jong je hoeft hem nog niet te dragen. Dus toen ging ik ook een beetje zelf op zoek naar de betekenis ervan. En mijn ouders natuurlijk ook, die stimuleerden me daar wel in. Zeker mijn vader die had wel zoiets van; als moslim is het wel heel belangrijk om een hoofddoek te dragen. En daarom en daarom en daarom. Toch wil je daar zelf achteraan gaan. Zeker als je jong bent ga je vragen stellen.

121

Nora (20 jaar)

Wanneer je begrijpt waarom je bidt, waarom je een hoofddoek draagt, waarom je eigenlijk bezig bent met de islam. Waarom heb je godsdienst... Op een leeftijd dat je pubertijd wordt ga je dingen lezen, heel veel dingen, eigenlijk heel veel dingen. Want, het is gewoon algemeen bekend dat, wij hebben ouders die opgegroeid zijn in een tijd die heel anders is dan die van ons en die hebben altijd geleerd daar mag je niet over praten en daar kan je niet over praten, en ja goed alles is taboe, taboe en taboe. Je wilt toch antwoord hebben op vragen en je bent toch heel erg bezig met bepaalde dingen en ja goed daarom ga je veel lezen.

Ilyas (19 jaar)

Het is mij met de paplepel ingegoten. Vanaf een jaartje of twaalf, dertien ben ik echt serieus aan het doen. Op dat moment komt de puberteit en dan ga je beseffen wat belangrijk is en niet belangrijk. Mijn ouders hebben altijd al gezegd van bidden. Ik ging altijd al met mijn vader mee, toen ik zes was, toen ik acht was, ik ging altijd met mijn vader mee naar de moskee. Naar mijn idee hoort dat gewoon bij de opvoeding. Want als dat niet gebeurt dan ben je op een gegeven moment

dertien, veertien en bidden; wat is dat? Als je er zelf mee opgevoed bent, wil je het op een gegeven moment zelf doen. Dan word je nieuwsgierig. Dan wil je zelf dat bidden ervaren, hoe dat voelt.

122 Zoals zo veel meisjes en jongens gebruikt Nora diverse bronnen om zelf kennis te vergaren over de islam. Van de boeken van islamgeleerde Yusuf Qardawi (over *halal* en *haram*) en internet tot de jeugdliteratuur van Zora Zarouali. Op internet begeven jongeren zich vooral op grote fora zoals Marokko.nl en Maroc.nl en in mindere mate op kleine fora zoals DimaDima.net, Marokkoplein.nl, Islaam-online.nl, Islaammail.com en Anayaat.com. Daarnaast maken ze gebruik van mailgroepen van Yahoo.com en msn.com en de websites van Al-Islaam.com, Al-Yaqeen.com (gelieerd aan de Haagse As-Soennah-moskee), islamonline.net (gelieerd aan Yusuf Qardawi) en Islam-qa.com. In verband met het specifieke karakter van internet zal in een afzonderlijk hoofdstuk (hoofdstuk 8) verder ingegaan worden op de virtuele ‘identity politics’ van jongeren.

Deze paragraaf laat zien dat ouders aanvankelijk de belangrijkste rol vervullen in de ‘identity politics’ met jongeren. Zoals Ilyas het zegt: zij gieten de islam er met de paplepel in. Dit gaat over het algemeen stap voor stap en door voor te doen en voor te leven hoe een moslim moet zijn en moet handelen. Ouders worden hierin steeds minder autoritair en vinden het steeds belangrijker dat hun kinderen op vrijwillige basis (‘vanuit het hart’) meedoen met religieuze rituelen zoals bidden en vasten. In termen van ‘identity politics’ betekent dit dat jongeren meer macht krijgen in de onderhandelingen over de definitie en betekenis van de islam en dat ouders dat niet alleen toestaan, maar ook stimuleren. Een uitzondering hierop is de omgang tussen jongens en meisjes tijdens de puberteit. Gezien het grote belang van gender in ‘identity politics’ zal ook dat in een apart hoofdstuk behandeld worden.

5.4 ‘Geen moslims, geen moskee, geen islam’: de relatie tussen jongeren en moskee An Nour

Terwijl ouders stimuleren dat jongeren zelfstandig op zoek gaan naar meer kennis over de islam, groeit er bij de jongeren een behoefte om het zelf uit te zoeken. Hierbij speelt moskee An Nour een grote rol. Uit de schets van de geschiedenis van moskee An Nour blijkt dat deze moskee een belangrijke speler is geworden in de ‘identity politics’ van veel jongeren. De moskee is voortrekker om de visie van de ouders over te dragen op de kinderen. In deze paragraaf wordt uiteengezet hoe jongeren hier tegenaan kijken.

De nadruk die de moskee legt op onderwijs door middel van bijvoorbeeld de huiswerkbegeleiding, spreekt veel jongeren aan. Dit is immers voor hen de realiteit van alledag. Daarnaast is het behalen van een diploma voor zowel jongens als meisjes de sleutel naar hun toekomst. Veel jongens en meisjes verwijzen hierbij naar de grote problemen die zich bij de Marokkaans-Nederlandse jongeren voordoen op het terrein van onderwijs en arbeid. 'Wie geen diploma haalt, wordt crimineel of junkie', zoals een deelnemer aan de huiswerkbegeleiding treffend de heersende opvatting verwoordt (De Koning 1997: 35). Vooral de meisjes geven aan dat hun ouders het erg belangrijk vinden dat zij wat over het geloof leren en dat hun ouders de huiswerkbegeleiding in de moskee ook een veilige plek vinden. Veilig betekent in dit geval ook dat er rekening is gehouden met wat de ouders van belang vinden in de opvoeding; zo is de huiswerkbegeleiding gescheiden voor jongens en meisjes en mag er in de moskee niet gerookt worden. In bijvoorbeeld buurt- en clubhuizen mocht dat destijds wel. In het bijzonder voor meisjes wil het moskeebestuur dat de moskee een rustige haven is (Dominicus-Groot 2001). Zowel meisjes als hun ouders refereren daarbij aan de begrippen 'binnen' en 'buiten'. Met 'binnen' wordt de moskee bedoeld en de eigen groep en met 'buiten' wordt vooral de niet-moslimomgeving bedoeld. 'Binnen' is de veilige plek. Het is een plaats waarvan ouders weten dat de normen en waarden die zij belangrijk vinden worden gehandhaafd en voor meisjes is het de plaats waar zij terechtkunnen om elkaar te ontmoeten zonder dat de ouders erbij zijn. De moskee is voor meisjes ook de plek waar zij vrij over geloofszaken (en andere onderwerpen) kunnen discussiëren. De hoofddoek is bijvoorbeeld een dergelijk geliefd onderwerp. Het bestuur van de moskee stelde dat een moslimmeisje vanaf haar puberteit geacht wordt een hoofddoek te dragen, maar verplichtte het niet. Dit gebeurde vanwege de al eerdergenoemde overweging dat verplichten niet werkt en vanuit de gedachte dat de activiteiten voor iedereen toegankelijk moeten zijn.¹⁶

123

Hoewel tijdens mijn onderzoek steeds meer jongeren een bezoek aan de huiswerkbegeleiding combineerden met het verrichten van het gebed, is net als in veel andere moskeeën de deelname van de jongeren aan de gebeden over het algemeen beperkt. Een uitzondering voor wat betreft het moskeebezoek door de jongeren in Gouda is de maand ramadan wanneer tientallen jongens en meisjes deelnemen aan het middag- en/of avondgebed. Na de basisschool verlaten vrijwel alle jongeren de Koranlessen die in de moskee gehouden worden. Voor de moskeeorganisatie zijn deze lessen een belangrijk onderdeel van haar taak in de religieuze opvoeding van kinderen. De Koranlessen in de moskee zijn toegankelijk voor jongens en meisjes en worden op zaterdag en zondag gegeven in grote

groepen. De nadruk in deze lessen ligt vooral op het memoriseren en uitspreken van Koranverzen. Een belangrijk verschil met de religieuze lessen (*ders*) voor ouderen is dat de Koranlessen zowel mondeling als schriftelijk gegeven worden, terwijl de religieuze lessen voor ouderen alleen mondeling zijn. Strijp (1998: 150-153) laat zien dat het memoriseren van de Koran vaak belangrijker wordt geacht (in deze lessen althans) dan het begrijpen ervan. Het memoriseren van de Koran staat in hoog aanzien, ook onder de jongeren, maar vooral jongeren vinden het toch een nadeel dat zij de teksten niet begrijpen. Veel jongeren op die leeftijd (12 jaar en ouder) vinden de Arabische les ook niet leuk omdat ze vinden dat ze weinig leren over de achtergronden van de Koran. De wijze van lesgeven (in grote groepen tegelijkertijd en met nadruk op discipline en memoriseren in plaats van begrijpen) staat ook haaks op de praktijk van het onderwijs in Nederland. Daarin ligt juist de nadruk op argumentatie, kritisch debat en reflectie (vgl. Vertovec 2001: 110). Andere redenen (volgens sommigen smoesjes) om de Koranlessen niet meer te volgen zijn huiswerk, sport of een zaterdagbaantje.

Uit het onderzoek van Phalet en Haker (2004: 9) blijkt eveneens dat de jongeren minder de moskee bezoeken en minder vaak deelnemen aan religieuze activiteiten in vergelijking met de eerste generatie. Dit suggereert dat de islam juist minder belangrijk wordt in de 'identity politics' van jongeren, maar het tegendeel is waar. Het is het eerste moment dat men afstand neemt van de islam zoals die door de ouderen wordt overgedragen en waarop men zelf actie ver op zoek gaat naar wat de islam is. Dit laatste wordt gestimuleerd doordat jongeren, met het aanbreken van de puberteit, geacht worden aan bepaalde religieuze verplichtingen te voldoen: de vasten in de maand ramadan, vijf keer per dag bidden en voor meisjes het dragen van de hoofddoek. Phalet en Haker (2004: 10) geven overigens aan dat ondanks het feit dat jongeren minder vaak de moskee bezoeken en aan religieuze activiteiten deelnemen, zij zich wel degelijk betrokken voelen bij de islam. Juist de klacht van jongeren dat er te weinig aandacht is voor het begrijpen van de Koran laat zien dat het niet zozeer gaat om een verminderde religieuze betrokkenheid. Het gaat eerder om een religieuze betrokkenheid die anders van aard is, namelijk rationeler. Van Harskamp (2000: 27-28) laat zien dat rationalisering onder andere betekent dat er vragen gesteld worden bij de waarde en de zin van alle activiteiten en dat zijn vragen waarmee juist religie zich bezighoudt.¹⁷

Met die vragen kunnen jongeren ook terecht in de moskee, in het bijzonder tijdens speciale bijeenkomsten die wél druk bezocht worden met tientallen jongeren. Deze bijeenkomsten, soms gecombineerd met een boekenmarkt waar zowel Nederlandstalige

als Arabische boeken over de islam en het leven van de profeet te verkrijgen zijn, worden met enige regelmaat gehouden. Ze vinden plaats tussen twee gebedstijden in en bestaan meestal uit een toespraak van een uitgenodigde spreker, waarna de aanwezigen vragen kunnen stellen aan de spreker over wat hij of zij (soms wordt er speciaal voor meisjes een vrouw uitgenodigd) verteld heeft of over andere zaken die hen bezighouden. Tijdens deze bijeenkomsten blijven de jongeren geboeid luisteren naar de spreker en naar elkaar. De onderwerpen die hier besproken worden zijn bijvoorbeeld het dragen van een hoofddoek door vrouwen (op school of op het werk), eten van ritueel geslacht vlees en onderwijs. Volgens veel jongens en meisjes hebben hun ouders weinig kennis van de islam. De religieuze praktijken van de ouders zijn volgens de jongeren doorspekt met wat zij zien als 'Marokkaanse' tradities. Dit heeft tot gevolg dat zij zelf op onderzoek uit willen. De bijeenkomsten in de moskee zijn dan een uitkomst.

125

Om het verspreiden van kennis te stimuleren, organiseerde de moskee onder andere diverse bijeenkomsten met een imam waarbij jongeren van tevoren vragen konden inleveren. Deze bijeenkomsten, vooral goed bezocht door meisjes, hadden het karakter van een onderhandelingsspel met de imam. Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk bij de beantwoording van de vraag: 'Moet ik een hoofddoek dragen?' Deze vraag werd gesteld door een meisje dat op een school zat waar het dragen van de hoofddoek destijds niet was toegestaan.¹⁸

Logboek 2002

Het antwoord luidde: 'Ja, dit is verplicht.' De imam was niet op de hoogte van de situatie van het meisje, een aantal aanwezige volwassen vrouwen was dat wel. Die stelden vervolgens de vraag: 'Maar wat moet je doen als het verboden is?' 'Dan moet je het toch doen, want het is verplicht,' was het antwoord. 'Maar wat als je dan van school moet?' 'Je moet ervoor vechten!' 'Wat als de school bij het verbod blijft?' 'Dan moet je met de school gaan praten.' Na ongeveer tien minuten luidde het laatste antwoord van de imam: 'Wanneer je naar school gaat, moet je de hoofddoek dragen. Als je daar bent, doe je deze af en als je naar huis gaat doe je deze weer op.'

De uitkomst van dit spel kwam overeen met de praktijk van alledag voor alle meisjes op die school met een hoofddoek. De vrouwen die doorvroegen waren ook uit op dat antwoord, zo vertelden ze later. Hoewel de norm dus duidelijk werd gesteld, konden de meisjes zich toch, met instemming van de imam, aan de schoolvoorschriften houden. Dat was belangrijk, omdat zij zich schuldig voel-

den wanneer ze hun hoofddoek wisselend om- en afdeden.

Met een dergelijk onderhandelingspel als hierboven laten de meisjes en vrouwen zien dat zij niet klakkeloos de boodschap van de imam overnemen. In sommige gevallen is er zelfs een regelrechte afwijzing van de opvattingen en praktijken van de moskee. Op zulke momenten wordt naar de moskee verwezen als een organisatie van de eerstegeneratiemannen. Desondanks is de moskee door alle activiteiten ook een ontmoetingsplek geworden voor jongeren. Ze kunnen hier met leeftijdsgenoten praten over diverse aspecten die met hun leven en hun moslim-zijn te maken hebben. Als het religieuze centrum beschikt de moskee in de vorm van boeken en een imam over kennis waarmee ze vragen van jongeren zou kunnen beantwoorden. Het onderhandelingspel met de imam laat zien dat jongeren daarbij een actieve rol vervullen in de 'identity politics'. Over het algemeen gebeurt dat met instemming van de ouders en de moskeebestuurders. Enkele jonge moslims verzetten zich echter tegen de invloed van het moskeebestuur dat, volgens hen, vooral zou kijken naar die eerstegeneratiebezoekers.

Logboek 2002

Ik maak Abdul (23 jaar) en Mohammed (19 jaar) erop attent dat zij het een en ander nog wel met de moskee moeten bespreken. Dit zien zij niet zo zitten. Abdul: 'Waarom is dat? Het is onze bijeenkomst, wij organiseren het. Ik heb er weinig zin in als de moskee dingen gaat tegenhouden. Ik vind het ook moeilijk om met Aynan te praten. Ik ken hem niet joh en dan is het moeilijk om met hem over dat soort zaken te praten. Ik denk ook dat ik dan wel eens ruzie met hem zou krijgen. Ja, weet je, hij is heel dominant en komt soms wat stijfjes over. Ik wil wel met Hamza praten. Daar kan ik heel goed mee opschieten.'

Met Hamza bespreken we de twee bijeenkomsten. Mohammed en Abdul zeggen nogmaals dat ze het maar niks vinden iedere keer aan de moskee toestemming te moeten vragen. Hamza geeft aan dat het daar niet om gaat. Het gaat erom dat de moskee op de hoogte is van de activiteiten en eventueel kan helpen en in ieder geval moet weten wat er gaat en moet gebeuren. Mohammed en Abdul hoeven dus ook alleen maar te vertellen wat er gaat gebeuren. Abdul: 'Kijk ik wil niet dat de moskee zegt dit kan niet. Ik weet wel dat er soms voor de moskee problemen kunnen ontstaan. Er zijn natuurlijk grenzen dat weet ik ook wel en daar houden we ook gewoon rekening mee.' 'Nou ja dan is het toch ook goed,' zegt Hamza vervolgens.

Later legt Abdul het nog eens uit aan mij: 'Ik bedoelde daarmee zaken rondom seksualiteit en zo. Dat is moeilijk hè in de moskee.' Mohammed: 'Dat vind ik niet. Ik vind dat dat moet kunnen.' Abdul: 'Ja dat vind ik ook wel maar er zijn ook veel mensen die het daar niet mee eens zijn en daar kijkt de moskee natuurlijk naar.' Mohammed: 'Ja, dat is waar. Het zou wel goed zijn om aandacht te besteden aan die onderwerpen, maar dat is dan beter ergens anders.'

Deze jongeren vinden de opvattingen van ouderen vaak ouderwets en zien de moskee als een plek voor ouderen. De kritiek richt zich onder andere op activiteiten van het moskeebestuur zoals het wer-
ven van Marokkaans-Nederlandse vrouwen voor de politie zoals
in onderstaand fragment met Abdul en Mohammed:

127

Logboek 2002

Abdul en Mohammed lopen in de ruimte van de meisjeshuiswerkbegeleiding langs een poster van de politie Midden-Holland. Daarop worden Marokkaanse meisjes gestimuleerd om bij de politie te gaan werken. Zowel Abdul als Mohammed is het erover eens dat dit niet kan. Ik vraag waarom dat zo is.

Abdul: 'Ja, het gaat er niet om dat Marokkaanse meisjes niet mogen werken of zo, helemaal niet. Maar om daarvoor te werven, te stimuleren dat ze gaan werken, in de moskee, nee dat hoort niet. Dat is niet de taak van de moskee en als mensen dit zien, pff dan krijg je veel commentaar.'

Mohammed heeft ook wat twijfels daaromtrent, hoewel hij het helemaal geen slecht idee vindt, Marokkaanse meisjes bij de politie. Mohammed: 'Ik vind overigens de gedachten van ouderen hierover ook erg achterhaald.'

Bij sommige jongeren is er zelfs sprake van een regelrechte afkeer ten opzichte van bestuursleden, in het bijzonder de voorzitter en secretaris. Opvallend is dat veel van de kritiek op de bestuursleden gericht is op het schipperen tussen wat jongeren zien als islamitische normen en waarden en die van de Nederlandse maatschappij. Veel jongens en meisjes stellen in gesprekken dat de moskee zich te veel aanpast aan de Nederlandse maatschappij. Dat speelt ook mee in de kritiek van Abdul en Mohammed hierboven over het werven van Marokkaans-Nederlandse vrouwen als politieagent. Dat soort zaken hoort niet in de moskee volgens veel jongeren: de moskee moet vrij zijn van 'wereldse' zaken. Aan de andere kant hebben veel jonge vrouwen ook als kritiek op het moskeebestuur dat dit bestuur onvoldoende ruimte laat voor jongeren en vrouwen.¹⁹

Uit deze paragraaf blijkt dat jongeren een zeer ambivalente houding hebben ten opzichte van de rol van de moskee in de 'identity politics'. Jongeren bezoeken zelden de moskee om te bidden, maar voor de huiswerkbegeleiding doen zij dat wel. Zij bezoeken eveneens de religieuze bijeenkomsten met sprekers en de imam en de boekenmarkten. In die zin heeft de moskee een machtige positie in de onderhandelingen over de betekenis en definitie van de islam. In de ogen van de jongeren stimuleert de moskee echter een definitie van de islam waarin 'Marokkaanse' tradities een belangrijke rol spelen en die tegelijkertijd een aanpassing van het geloof aan de Nederlandse samenleving voorstaat. Jongeren hebben op beide punten kritiek. Zij willen een islam die niet beïnvloed is door de 'Marokkaanse' cultuur en vinden dat de islam ook niet kan worden aangepast aan de 'Nederlandse' cultuur. Dat de moskee zich op jongeren richt wordt daarbij ook wel ervaren als bemoeizucht en jongeren kunnen zich dan ook zeer fel uiten over de rol van moskeebestuurders.

5.5 'Iedereen heeft zijn eigen weg natuurlijk': de rol van leeftijdsgenoten

In het vorige hoofdstuk hebben we kunnen zien hoe de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in de puberteit steeds nadrukkelijker culturele en religieuze verschillen ervaren in vergelijking met autochtone jongeren. Ze proberen daarbij op verschillende manieren hun religieuze identiteit vorm te geven in relatie tot de buitenstaanders. In de paragrafen hiervoor gaat het om hun relatie met ouders en andere ouderen, maar ook hun onderlinge relaties spelen een grote rol bij de identiteitsconstructies. Daar zal ik in deze paragraaf verder op ingaan. Deze Marokkaans-Nederlandse moslimpeergroup is van groot belang voor de 'identity politics' van de jongeren, als voorbeeld voor hoe het niet moet als moslim en ook als stimulans. Zowel de nadruk op sociale autonomie als het minder autoritaire karakter van de opvoeding door de ouders stelt jongeren in staat afstand te nemen van de opvattingen van de ouders en die van het moskeebestuur. Het belang van de verbondenheid met de vriendengroep neemt daarbij toe. Vooral Harris (1995, 1999) heeft daarop gewezen. Pels (2003: 232-233) stelt, mede op basis van onderzoek van Harris, dat de socialisatie van Marokkaans-Nederlandse jongeren in de peergroup van relatief groot belang is, doordat ze beïnvloedbaarder zijn en sterker gehecht aan vrienden dan autochtone jongeren dat zijn. De peergroup geeft jongeren de mogelijkheid om te experimenteren en kan een zeer belangrijke steun zijn voor jongeren (Demant 2005).

Uit het vorige hoofdstuk blijkt dat tijdens de puberteit culturele

en religieuze verschillen met niet-moslims naar voren komen, bijvoorbeeld het wel of niet drinken van alcohol, uitgaan en relaties tussen jongens en meisjes. Het gaat daarbij niet zozeer om gedrag (er zijn genoeg moslimjongens en -meisjes die uitgaan, alcohol drinken en relaties hebben), maar vooral om de normatieve aspecten van dat gedrag. Zeker voor meisjes geldt dan ten opzichte van niet-moslims dat, zoals ze zelf zeggen, 'de interesses uit elkaar gaan lopen'. Dit betekent dat door de verschillende verwachtingen die de omgeving heeft van moslimjongeren en niet-moslims en door hun eigen perspectief, jongeren van verschillende etnische en religieuze groepen ook verschillende keuzes maken. Sommige meisjes proberen daarbij ook zaken als 'uitgaan' te vermijden en elkaar daarin te steunen.

129

Amina (21 jaar)

MdK: Heb je daar voorbeelden van?

Ja, voorbeeld is dat ik een keer schoolfeest had en ik wilde graag gaan, maar ik mocht niet van mijn vader. Ik dacht nou dan ga ik het wel stiekem doen. Ha ha, dat was de eerste keer dat ik dacht nou ga ik iets stiekem doen. Tegen mijn zus zei ik, hoe moet ik dat aanpakken? Mijn zus had zoiets van nou ik kan je wel helpen, maar dan ben ik even slecht bezig dan wat jij aan het doen bent. Ik zeg ja, maar waarom mogen we dan niet en dit en dat. Als je uitgaat dan zie je dat andere wereldje en dat je dan later weer wilt uitgaan. Als je uitgaat dan wil je nog meer dingen zegt ze en als je niet gaat dan weet je ook niet wat je mist, zegt ze.

MdK: Dus dan kun je je er ook bij neerleggen.

Ja, maar ja dan hoor ik die verhalen. Ja, zegt ze dan heb je er een beeld bij, maar je weet niet hoe het echt was. Want je mist op zich niks.

Dit maakt vriendschappen niet onmogelijk, maar schept wel een afstand tussen de verschillende jongerengroepen. De eveneens in het vorige hoofdstuk geschetste meningsverschillen tussen moslimjongeren en andere jongeren over bijvoorbeeld '11 september' en 'Pim Fortuyn' scherpen de verschillen nog eens aan. Jongeren trekken dan naar elkaar toe en voelen zich gaandeweg meer verbonden met elkaar en met 'moslimbroeders' en 'moslimzusters' elders. Veel Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren maken gebruik van andere informatiebronnen dan veel autochtone niet-moslimjongeren. De Marokkaans-Nederlandse jongeren in

Gouda kijken naast Nederlandse televisie ook naar bijvoorbeeld Al Jazeera en de Marokkaanse televisie. Vooral wanneer op die zenders aandacht besteed wordt aan de kwestie van Israël en de Palestijnen, zijn jongeren geïnteresseerd. Jongeren typeren deze kwestie als een gerechtvaardigde strijd van de Palestijnen om land.

Malika (15 jaar)

130

Het hele gedoe, de aanslagen, wraakacties Israël. Ja, ik vind dat is gewoon het land van de Palestijnen. Ik vind dat de joden daar gewoon weg moeten. Klaar. Ze willen gewoon het hele gebied voor zichzelf hebben, ze sluiten Arafat op in een kamertje. Dat vind ik echt niet normaal meer. Ik vind het ook stom dat Amerika en Europa daar niks aan doen. Heel weinig. Amerika doet alsof ze er iets aan doen maar ze doen er niks aan. Bush komt met wat uitspraken, maar volgens mij werken ze gewoon samen met Israël. Ja, dat weet je toch gewoon dat ze samenwerken. Ik vind het gewoon zielig. Het ligt ook wel aan die Sharon hoor. Hij is echt niet goed. Die andere was veel beter die ze vermoord hadden. Rabin. Die was echt veel beter. Sharon is alleen uit op oorlog.

Said (17 jaar)

Jazeera... Dan zie je eigenlijk ook twee kanten. Hoe de Palestijnen leven, hoe de Israëliërs leven. Hoe ze over elkaar denken. Je hoort iets goeds en iets slechts, meestal iets slechts natuurlijk. Ze hebben onze huizen vernield. Je hoort ook Palestijnen zeggen van we hebben ook wel medelijden met gezinnen van Israëliërs natuurlijk. Maar meestal een hatelijk gevoel dat is echt duidelijk. Ze laten soms een liedje zien, oorlogsliedjes, en dan leef je gewoon echt met ze mee. Hoe kun je daar nou studeren, hoe kun je daar nou leven?

Met name uit het fragment van Said blijkt het gevoel van verwantschap met de Palestijnen: 'onze huizen'. Zeker vanaf 2000 met de start van de Tweede Intifadah en na gebeurtenissen in het vluchtelingenkamp Jenin waar een massamoord zou hebben plaatsgevonden, neemt de identificatie met de Palestijnen toe. In onderlinge gesprekken verwijzen jongeren dan steeds vaker naar Palestijnen als moslims en moslimbroeders.

Karim (16 jaar)

Ik ben voor Palestina, ik ben niet tegen de joden maar ja ik heb zoiets van jood, pff. Je snapt wat ik bedoel toch?

MdK: Leg eens uit.

Ik ben niet tegen de joden maar ja, toch mijn broeder. Het is toch mijn broeder eigenlijk, het is toch een moslim. Stop nou met vechten, bezet het maar Palestina, ja toch je broeder.

Wanneer jongeren het over deze onderwerpen hebben, doen ze dat vooral onder elkaar: met andere Marokkaans-Nederlandse jongeren. De religieuze identiteit krijgt op deze manier een transnationaal én een etnisch accent door de verwijzing naar de *umma*.²⁰ Aan de ene kant betekent dit juist dat de etnische component naar de achtergrond verdwijnt. Moslims met een andere etniciteit ('Turks', 'Somalisch' of 'Nederlands') worden immers gezien als deel van dezelfde groep. In haar onderzoek naar Pakistaans-Britse moslimjongeren maakt Jacobson (1997b: 245-246) echter duidelijk dat de identificatie met de *umma* wel degelijk etnische kenmerken heeft. De *umma* is weliswaar niet gebaseerd op een vermeende verwantschap, maar dit wordt volgens haar gecompenseerd in het geval van de meer religieuze jongeren. Zij verwijzen bijvoorbeeld naar medemoslims als 'broeders' en 'zusters'. In mijn onderzoek is dit eveneens terug te vinden, maar niet alleen onder de meer religieuze jongeren. Ook de meer politiek geëngageerde jongeren doen dit, los van het feit of zij hun religie intensief praktiseren. De identificatie met de *umma* creëert een spirituele, historische en politieke band tussen individuen (Jacobson 1997b: 246).

131

De verwijzing naar de *umma* wordt gebruikt om een onderscheid te maken met niet-moslims, en tegelijkertijd een gevoel van verbondenheid te creëren. De verwijdering die veel jongeren ervaren ten opzichte van autochtone Nederlanders wordt religieus ingekleurd, hebben we in het vorige hoofdstuk gezien. Op deze manier wordt ook de toenadering tot andere moslims (leeftijdsgenoten) religieus ingekleurd. Hoewel de meeste jongeren wel autochtone niet-moslimvrienden hebben, wijzen de meesten toch Marokkaanse Nederlanders aan als 'beste vrienden'. Opvallend is dat men dan niet praat over moslims, maar over 'Marokkanen':

Badredine (16 jaar)

Hoe wij Marokkanen met elkaar omgaan is gewoon broers van elkaar. Je kunt elkaar vertrouwen. Nederlanders zijn ook wel vrienden, maar je kunt ze niet echt broers van elkaar noemen.

De verbondenheid met Marokkanen in Marokko bestaat vooral uit een band met familieleden die ze eigenlijk alleen kennen van hun vakanties. De verwijzingen naar Marokko en 'Marokkanen' die-

nen vooral om het idee van een verwantschap en verbondenheid te creëren met Marokkaanse Nederlanders en gaan veel minder over de creatie en reproductie van een transnationale verbondenheid met Marokko (vgl. Salih 2004, Brouwer 2006). De peergroup die van belang is, bestaat vooral uit Marokkaanse Nederlanders en moslims. De peergroup is op de eerste plaats relevant als het gaat om voorbeeldgedrag. Bijvoorbeeld bij Hajar:

Hajar (15 jaar)

Ja, dan ga je naar je vriendinnen kijken. Maar iedereen heeft zijn eigen weg natuurlijk. Want dat is gewoon zo.

132

MdK: Weet je nog waarom je toen gestopt bent met het dragen van een hoofddoek?

Ja, vriendinnen. Dan heb je ook niemand van je leeftijd die zo'n hoofddoek draagt. Terwijl nu bijna iedereen hem draagt. Ik weet ook wel van vriendinnen bijvoorbeeld, dan droegen ze samen een hoofddoek. En op een gegeven moment doen ze hem af.

In discussies onderling kijken jongens en meisjes vooral naar wat oudere jongens en meiden doen die, in hun ogen, 'serieus' met het geloof bezig zijn.

Farida (16 jaar)

Er wordt gezegd, dat heb ik de laatste tijd ook veel gehoord, dat cola of zo dat dat gemaakt wordt door joden en dat wij dat beter niet kunnen drinken of zo. *Makruh* dus. Het wordt gemaakt en het geldt dat dat oplevert, wordt gebruikt voor Israelische, heb ik gehoord, ik weet niet of dat klopt. Dat we dus liever geen cola drinken, want de naam is van joodse afkomst of zo dat heb ik gehoord. Dus dat liever niet.

MdK: Van wie heb je dat gehoord?

Van wie ik dat gehoord heb. Meisjes, van mijn leeftijd zeg maar. 17, 18. Misschien ken je ze. Vooral haar zusje denk ik en een paar vriendinnen of zo. Van die heb ik dat gehoord, beter niet. Maar ik weet niet of het waar is.

MdK: En de Mac?

Oh ja dat wordt bijvoorbeeld ook gezegd dat je beter niet bij de McDonald's kunt eten.

MdK: Heb je ooit daar gegeten?

Ja, dat heb ik wel eens gedaan. Maar heel veel eten dan, van die burgers eten of zo wat eigenlijk niet mag. En eigenlijk mogen wij helemaal niet denk ik, het is beter om helemaal niet bij patatzaken te gaan eten want de olie waar de patat in gebakken wordt, daar wordt ook vlees in gebakken tegelijkertijd, wat wij niet mogen. Wat niet op de islamitische manier is geslacht. Dus ik denk dat het helemaal *makruh* is. Beter niet. Maar ze, we doen het dus wel.

Farida gebruikt de twee zussen naar wie ze verwijst als voorbeeld en als vraagbaak, maar dat weerhoudt haar er niet van om haar eigen plan te trekken zoals uit het voorbeeld van de McDonald's blijkt. De McDonald's in Gouda speelt een belangrijke rol als ontmoetingsplek en jongeren gaan er vooral tijdens het Offerfeest en na het Suikerfeest vaak heen om even weg te zijn van de ouderen en 'onder elkaar' te zijn:

133

Farida (16 jaar)

Bij het Offerfeest krijg je geld van je familie en zo en dat gaan ze natuurlijk uitgeven en dan komen ze meestal bij de McDonald's uit ja en zo. Dat zijn meestal de plekken waar we dan naartoe gaan denk ik, effe lekker uithangen.

Een andere manier waarop de peergroup een functie vervult, betreft het roddelen. Het roddelen over elkaar gebeurt, zowel onder jongens als onder meisjes, zeer frequent. Het gaat dan, in het geval van meisjes, vooral over meisjes en hun relaties met jongens. Bij jongens gaat het over stoer gedrag en soms crimineel gedrag bij andere jongens. Dat dit gebeurt onder een groep die volop bezig is om haar eigen normen en waarden en identiteit te ontwikkelen is niet zo verwonderlijk. Roddel betekent in feite een discussie over de morele orde van een groep (Bartels 1993, Van Gemert 1998: 246, Buitelaar 2002: 466). Het gedrag van sommige meisjes ten opzichte van jongens wordt gelegd langs een 'islamitische' meetlat die juist het afstand creëren en behouden tussen jongens en meisjes centraal stelt. Het machogedrag van jongens en soms het criminele gedrag wordt weliswaar stoer gevonden door veel jongens, maar wordt tegelijkertijd ook gezien als dom en in strijd met de islam. Het gebeurt zelden dat jongeren elkaar daarop aanspreken. Zoals Hajar dat hierboven al formuleerde: 'iedereen heeft zijn eigen weg'. Ze letten wel erg scherp op elkaar. Wanneer gevraagd wordt wat voor moslims er zijn, delen ze elkaar in verschillende categorieën moslims in.

Amir (15 jaar)

Nou je hebt een groep die doet niks. Dat zijn de junkies, de criminelen. Je hebt een groep die doet het goed, die bidden en zo. Dan heb je een groep die er veel aan denkt, er veel over praat maar het niet doet.

MdK: Tot welke groep behoor jij?

Tot die laatste groep wel.

MdK: Met wie en waar praat je dan over?

134

Nou met een vriend van mij die een paar jaar achter elkaar heeft gebeden, maar nu niet meer. Hij vertelt veel maar hij weet ook niet alles hè. Maar als hij het weet, legt hij het mij heel goed uit. Je kunt natuurlijk ook de Koran lezen, maar ik kan geen Arabisch lezen en de Nederlandse Koran heb ik niet.

Demant (2005) laat ook zien dat jongeren onderscheid maken. De jongens in haar onderzoek geven aan dat het van belang is om de 'goede' vrienden te kiezen en je niet te laten meeslepen door 'slechte' vrienden. Niettemin zijn alle drie groepen uit bovenstaand fragment moslim in de ogen van de meeste jongeren. Af en toe categoriseert men de eerste groep (junkies en criminelen) niet als moslim (dit gebeurt meestal in individuele gevallen wanneer iemand een ernstig misdrijf heeft gepleegd), maar dit is geen sterk onderscheid. Het laat zien dat het moslim-zijn primordiaal (als onveranderlijk en a priori gegeven) wordt opgevat, en als identiteit die men moet beleven en praktiseren. Dit laatste is ook te zien wanneer men moslims met een andere etnische achtergrond categoriseert, bijvoorbeeld in het geval van Touriyah die het heeft over een Eritrees meisje uit haar klas:

Touriyah (14 jaar)

Nee, zij is wel een goede moslim.

MdK: Want?

Ja, ze gedraagt zich gewoon als een moslim.

MdK: Hoe is dat?

Ze bidt, ze doet mee aan de ramadan. Ik weet niet. Ja, ze gedraagt zich als een moslim.

Jongeren kunnen elkaar zeer sterk stimuleren om zich te verdiepen in de islam, zoals blijkt uit onderstaande fragmenten van interviews met Karim, Ilyas en Rachid:

Karim (16 jaar)

Ik probeer zelf ook als ik jongeren op straat zie en ik ben onderweg naar het gebed, dan probeer ik die op te pikken. Zo ben ik ook naar de moskee gegaan. Ik hoorde een jongen, ik zal geen namen noemen maar de meesten kennen hem wel, opgepikt. Eén keer gekomen, ik vond het hartstikke leuk. Ik ben gaan bidden en ja zoals ik het nou zie heb ik een goede toekomst in de islam. Ik leen de boeken in de moskee. Ik heb daar een gebedsboekje gekocht. Daar staan soera's op, dat zijn verzen. Die leer ik dan. Informatie over islam, over de mensen die de profeet Mohammed, ik weet niet hoeveel, die hebben verhalen geschreven om over te leveren aan de mensen die er nu zijn. Dat lees ik allemaal. Dat is wel belangrijk als je moslim bent.

135

Ilyas (19 jaar)

De laatste tijd is er veel belangstelling in de islam hier in Gouda. Zowel bij jongens als meisjes.

MdK: Hoe komt dat?

Komt door een collectief van, in het begin, twee, drie jongens, vier of vijf. Gewoon vrienden van andere jongens die niet naar de moskee gaan, die de islam vergeten waren maar toch, er is bij Marokkaanse mensen, andere misschien ook wel maar misschien bij Marokkanen in meerdere mate, een wedijveren. Je ziet iemand iets doen en je denkt, hee dat wil ik ook doen. Misschien wil ik het wel beter doen. Dan is dus je reden wedijveren. Ik doe het omdat de ander het ook doet. Dat is geen goede reden. Maar je gaat wel naar de moskee toe, je luistert, je ziet en je kijkt. Op een gegeven moment ga je je ervoor interesseren. Je gaat steeds meer opnemen en zo gaat dat.

Rachid (20 jaar)

In het buurthuis daar had je bijvoorbeeld ook eerst muziek en was het gewoon kaarten en soms wat drinken...

MdK: Alcohol?

Alcohol. Maar op een gegeven moment kwam er dus iemand de Koran te draaien. Toen was het steeds: Koran, muziek, Ko-

ran, en op een gegeven moment was het alleen nog maar Koran. Toen hadden de jongens zoiets van, dit schiet allemaal niet op. Alcohol weggegooid, iemand probeerde sigaretten weg te gooien. We zijn nu met heel veel! We gaan met z'n twintigen naar de moskee. Nu!

MdK: Maar wie begint er dan in één keer met de Koran te draaien?

136

Dat was gewoon een jongen die een bandje bij zich had en die dus gewoon de Koran begon te draaien want de Koran... Dus als een keer, bijvoorbeeld toen wilden ze allemaal uitgaan, zo van weet je wat, we gaan vandaag uit, toen kwam er zo'n jongen langs, die stond op het schoolplein en die had de Koran opgezet. Zeiden ze tegen hem: 'Zet dat ding uit.' Hij zei: 'Nee.' Die dag zijn ze allemaal niet uitgegaan. Waar zijn we mee bezig? Kan niet. Het is sowieso... (...) op een gegeven moment hadden ze zoiets van kom we gaan ernaar luisteren, begonnen ze naar de Koran te luisteren, begonnen ze ernaar te luisteren. Dan ga je er automatisch over praten, er is altijd wel iemand die het verstaat en die het dan... of er zoveel van verstaat. Je gaat erover praten en dan krijg je dus een discussie, en dan ga je erover praten en zo krijgen heel veel jongens interesse.

Het geloof is er natuurlijk altijd. Er moet alleen iemand zijn die jongens er echt bewust van maakt en die vaak met hen praat en aandacht geeft. Zodat ze echt met het geloof iets gaan doen. Niet alleen van ik ben moslim met de mond.

Het stimuleren om je te verdiepen in het geloof is iets wat niet alleen voor jongens geldt, maar ook voor meisjes. Dominicus-Groot (2000: 68-69) laat in haar onderzoek zien dat de meisjes datgene wat ouders overdragen onder elkaar in de praktijk vertalen. Ze praten met elkaar onderling over hoe ze met tegenstrijdige verwachtingen (van ouders, autochtone niet-moslims) om moeten gaan en hoe ze hun geloof een plaats kunnen geven in het dagelijks leven. Het blijkt dat de vriendengroep van de meisjes zeer bepalend is voor de richting die de meisjes inslaan. Men kan elkaar stimuleren om zich te verdiepen in het geloof, maar ook het tegengestelde kan gebeuren; dat men elkaar stimuleert om de islam minder serieus te nemen.

Belangrijk is, zo blijkt uit bovenstaande fragmenten, dat er een persoon is die de jongeren aandacht geeft. Dit kan een oudere man of vrouw zijn die volgens jongeren veel kennis heeft over de islam of een imam. Bij hun ouders kunnen ze in hun ogen niet terecht

omdat die volgens hen niet genoeg weten over de islam. In de moskee krijgen ze niet de aandacht die ze verlangen. Het gaat hierbij vooral om jongens tussen hun zestiende en achttiende levensjaar. Het zijn bijna allemaal jongens die in het laatste jaar van het voortgezet onderwijs zitten en zich moeten gaan buigen over hun toekomst. In andere gevallen gaat het om jongens (en soms meisjes) die een (licht tot zwaar) crimineel verleden achter de rug hebben en het gevoel hebben op een dood spoor te zitten. Beide groepen gaan uit naar disco's, sommigen drinken alcohol en hebben (autochtone) vriendinnen. Dergelijke jongeren worden ook wel 'slapende moslims' genoemd door sommigen. De term 'slapende moslims' heeft ook te maken met het gegeven dat voor veel jongeren aanvankelijk hun moslim-zijn vanzelfsprekend is. Zoals bij Karim:

137

Karim (16 jaar)

Omdat ik nu eenmaal Marokkaan ben, is het gewoon normaal. Als ik geen Marokkaan was, die man die geen familie had en moslim was, dan had ik zoiets van ja waarom ik, waarom moslim, waarom islam. Maar ik ben Marokkaan en ik heb veel naaste mensen die moslim zijn, ja dan ben ik het ook gewoon. Ik vind het gewoon een prachtig geloof.

'Marokkaan' en moslim krijgen dan een etnische invulling: de verwantschap en de gedeelde ervaringen maken dat mensen moslim zijn. Dat geeft aan dat men wel vindt dat mensen moslim zijn ongeacht wat men doet, maar om echt moslim te worden moet men 'wakker worden'. Het 'wakker worden' betekent dat men een actieve rol gaat spelen in de 'identity politics'. Deze actieve rol kan worden opgeroepen door externe factoren, zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, en door de eigen behoefte aan zingeving. Ouderen stimuleren dit 'wakker worden' door hun nadruk op religie en de ruimte die ze de jongeren geven om die zelf in te vullen.

5.6 De imamcasus

5.6.1 Introductie

In de voorgaande paragrafen hebben we kunnen zien hoe de ontwikkeling naar religiosisering bij jongeren in gang is gezet door ouders en moskeebestuurders. Jongeren krijgen daarbij steeds meer een eigen ruimte en worden sterkere spelers in de 'identity politics'. Deze grotere macht van jongeren wordt veroorzaakt doordat de opvoeding van de ouders minder autoritair geworden is gedurende de laatste jaren. Een andere reden die aangegeven is, is het gebruik van internet en boeken waardoor jongeren zelf kennis

kunnen opdoen. Tegelijkertijd doen zich in het leven van jongeren momenten voor waarin zij zich bepaalde zingevingsvragen stellen. Dat leidt tot een actieve rol in de 'identity politics'. Waar ik in de voorgaande paragrafen de invloed van ouders, moskee en peer-group gescheiden heb behandeld, wil ik in deze paragraaf laten zien hoe de verschillende actoren handelen in interactie met elkaar. Het conflict rondom imam Abdellah is daarvoor uitermate geschikt. Deze casus brengt voorgaande processen en de verschillen tussen jongeren en ouderen nog eens extra voor het voetlicht. Daarnaast heeft de casus ook nog een eigen betekenis doordat ze het begin vormt van een ontwikkeling die op dit moment zeer belangrijk is voor de 'identity politics' van jonge moslims. Dit betreft de opkomst van de salafi-interpretatie van de islam. De imamcasus biedt mij de mogelijkheid de ontwikkelingen in Gouda te plaatsen binnen het bredere kader van de ontwikkelingen van de islam in Nederland. De belangrijkste gebeurtenissen van de imamcasus zal ik hieronder bespreken. Op het eind zal ik daarbij specifiek ingaan op de vraag waarom deze imam zo'n belangrijke rol vervulde in de 'identity politics' van jongeren en vervolgens ga ik in op de nasleep van deze casus.

5.6.2 De komst van imam Abdellah en de controverse

In het najaar van 2001 komt imam Abdellah aan in Gouda. Er is lang gezocht door het moskeebestuur naar een geschikte nieuwe imam. In de jaren voor 2001 waren er altijd tijdelijke imams, maar die situatie zorgde voor veel onzekerheid. In 2000 gaat een delegatie van het moskeebestuur naar Marokko om daar een geschikte imam te zoeken. Het moskeebestuur wil een jonge imam die goed overweg kan met jongeren en bereid is om in Nederland activiteiten voor jongeren op te zetten en Nederlands te leren. In Abdellah, een jonge imam uit Oujda, vinden ze een geschikte kandidaat. De procedure om hem naar Nederland te krijgen neemt veel tijd in beslag, maar vlak voor de ramadan in 2001 is het dan toch zover. Snel na zijn komst neemt het aantal bezoekers bij de gebeden in de moskee toe. Aanvankelijk valt dat niet zo op vanwege de ramadan (het is dan altijd zo druk dat de moskee eigenlijk te klein is voor het aantal bezoekers), maar de drukte houdt ook na de ramadan aan. Vooral het aantal jongeren springt in het oog. Kwamen er vóór de komst van deze imam hoogstens 5 á 10 jongens naar het avondgebed en 10 á 12 jongens naar het vrijdagmiddaggebed, eind 2001 ligt het gemiddelde aantal op zo'n 20 jongens 's avonds en zo'n 30 op vrijdagmiddag. De aantallen zouden daarna nog blijven groeien. Sommigen waren al lange tijd bezig zich te verdiepen in de islam en gingen al af en toe bidden in de moskee. Een groot gedeelte echter

maakt deel uit van enkele groepjes hangjongeren in de wijk rondom de moskee, van wie er enkelen voor veel overlast en zelfs criminaliteit zorgen (Duchateau en Ferwerda 2002). De toename van het aantal jonge bezoekers is overigens niet los te zien van '11 september'. Deze gebeurtenis riep zeer veel vragen op onder jongeren en bracht veel jongeren tot een bezinning op de islam.

Aanvankelijk wekt het toegenomen bezoek aan de moskee veel enthousiasme op onder de bezoekers en de bestuurders van de moskee. Vooral de toestroom van jongeren wordt gedurende de hele periode dat de imam er is, zeer positief gewaardeerd. De verwachting van bestuursleden en van vele andere bezoekers is dat de gang naar de moskee voorkomt dat dergelijke jongens op het verkeerde pad raken. Gaandeweg, en dit begint al tijdens de ramadan van 2001, zijn er echter ook steeds meer bezoekers die hun twijfels uiten over deze imam, bijvoorbeeld wanneer hij stelt dat muziek niet is toegestaan, *haram* is. Aanvankelijk trekken veel mensen zich daar nog niet veel van aan, getuige het onderstaande fragment uit een gesprek tussen twee jonge vrouwen van begin 20:

139

Logboek 2001

Aisha (18 jaar) en Amina (21 jaar) praten over een *anasheed*-zanggroepje.

Aisha: Steeds meer jonge meisjes raken hierin geïnteresseerd. Ook in andere muziek, maar *anasheed* ook.

Amina: Ook al mag het niet van de moskee.

Aisha: Nee, maar ik heb het er met mijn vader over gehad en die is het er ook niet mee eens. En ik ook niet, dus we doen het gewoon! Het is wel een goede imam hoor maar niet zo goed hier voor de jongeren. Maar ja kijk hij komt uit Marokko. Hier is het toch anders. Waar komt hij vandaan ja... daar gebeurt niets. Als je daar zegt het mag niet dan doe je het gewoon niet. Maar hier is het toch anders.

Amina: Hij wilde trouwens ook geen *du'a*²¹ doen na het gebed.

Aisha: Ja, en hij wilde dat niet. Maar in Saoedi-Arabië doen ze het toen ook.

Amina: Van de week deed hij het wel 's ochtends. Zo'n vijftig mensen ja dan wel.

Aisha: Of ze iets tegen hem gezegd hadden weet ik het niet, maar toen deed hij het wel. Maar in Mekka deden ze het de hele ramadan gewoon. Kijk met jongeren moet je toch wat anders zijn. Niet zeggen je mag dit niet want dan doen ze het wel en vaak nog veel heftiger.

Amina: Of zeggen je moet dit. Je moet jongeren niet dwingen naar de moskee te gaan maar stapje voor stapje.

Aisha: Maar hij zegt niet dat je moet hè. Hij zegt dit weet ik, dit vertel ik jullie. Wat jullie doen moeten jullie zelf weten.

Opvallend aan bovenstaand fragment is dat beide vrouwen verwijzen naar Saoedi-Arabië als norm. Dit is iets wat op dat moment opkwam en daarna steeds vaker gebeurt, bijvoorbeeld als het gaat om uit te leggen waarom het goed is voor vrouwen om zwarte kleding te dragen. Tevens is opvallend dat Aisha zegt dat deze imam niet goed is voor jongeren. Zij bedoelt hiermee, getuige haar verwijzing naar Marokko, dat de imam zich niet realiseert dat hij in Nederland is en dat het hier anders is dan in Marokko. Dit is vooral een standpunt dat meisjes en vrouwen tijdens zijn aanwezigheid innemen, bijvoorbeeld nadat de imam de uitspraak doet dat vrouwen niet mogen fietsen. Horia, eveneens een jonge vrouw, stelt dat onderwerp aan de kaak:

Horia (23 jaar)

Wat ik het belangrijkste vind, is met de jongeren. Er gaan zo veel jongeren naar de moskee. Andere, vorige imams deden dat niet. Pff, alleen maar hier om geld te vangen. Hij gaat naar hen toe en zegt jullie zijn geen criminelen. Hij gaat hen vertellen over islam en zo, dat vind ik goed. Ja, hij heeft ook gezegd, heb ik gehoord, dat vrouwen niet mogen fietsen en zo. Ja, ik weet het niet, kan best zijn dat die vrouwen hem niet verstaan hebben. Ze kennen niet goed Arabisch en hij spreekt echt moeilijk Arabisch. De eerste generatie, ja ze kennen allemaal wel de Koran, maar ze weten niet. Ze begrijpen het niet. Maar als hij langer hier is dan verandert de imam wel. Ik móet fietsen, dat kan hier niet anders. In Marokko, ja daar fietsen vrouwen niet, die blijven thuis. Als hij langer blijft, dan begrijpt hij dat wel. Maar wat hij met de jongeren doet vind ik echt belangrijk. Hij is erg goed voor de integratie. Aan het einde zegt de imam altijd, en ga goed om met de Nederlanders. Je bent moslim.

Volgens velen, waaronder het moskeebestuur, is Abdellah 'te streng' voor Nederland. Toch aarzelt men om hem te veroordelen. Het moskeebestuur spreekt hem er wel op aan, maar Abdellah gaat op de oude voet verder. Hij lijkt pas echt zijn krediet, dat hij met de aanwezigheid van de jongeren in de moskee heeft opgebouwd, te verspelen wanneer hij bepaalde praktijken in de moskee gaat aanpakken. Hij heeft kritiek op het gezamenlijk reciteren van de Koran door een groepje ouderen en op het toelaten van niet-moslims in de moskee. Deze kritiek kan onder jongeren op veel instemming rekenen:

Hicham (17 jaar)

Wat het bestuur bijvoorbeeld doet is mensen, niet-moslims, in de gebedsruimte halen. Dat mag niet, ja dat kan niet, dat staat in de Koran. En een bestuurslid, ja die heeft zelfs niet-moslims daar waar de imam altijd staat, laten staan. Dat kan helemaal niet, vind ik. Nou ja, vind ik, ik vind het dat niet, of ja kijk het staat zo in de Koran.

Hicham haalt hier de aloude discussie aan, over het wel of niet toelaten van niet-moslims (bijvoorbeeld voor bezoeken of als vrijwilligers bij de jongerenactiviteiten). Hij verwijst naar de Koran zonder dat hij in staat is zelf de Koran te lezen en zijn ouders evenmin; wat hier vooralt telt is zijn beeld van wat er in de Koran staat en hoe hij dit gebruikt om de handelingen van het bestuur te delegitimiseren. Onder sommige oudere bezoekers kan deze kritiek overigens op instemming rekenen; het feit dat het moslimbestuur niet-moslims toelaat in de moskee is een discussie die telkens terugkeert wanneer er een conflict is met dit bestuur. Daarnaast heeft de imam kritiek op het beleid van de moskee om met allerlei maatschappelijke activiteiten mee te doen.

141

In juni 2002 blijkt het doen en laten van deze imam zich als een lopend vuurtje te verspreiden onder Marokkaans-Nederlandse moslims. Ik hoor hoe buiten Gouda over Abdellah gesproken wordt. Via verschillende wegen hoorde ik uitspraken van deze imam over vrouwen weer terug. Meestal waren deze uitspraken inmiddels ver uit hun verband gerukt en in alle gevallen werden ze afgekeurd: 'Zulke imams hebben we echt niet nodig hier', stelde een Marokkaans-Nederlandse vrouw uit Utrecht. Deze reactie werd gegeven een paar dagen na de *NOVA*-uitzending over uitspraken van imams in onder andere Tilburg en Amsterdam.²² Mede door deze uitzending en de ophef die ontstond is waarschijnlijk ook het moskeebestuur in beweging gekomen en heeft het overwogen om de imam te ontslaan. Het gevolg was echter dat het conflict nog hoger opliep. Pogingen om vervolgens de imam te bewegen zélf op te stappen, hadden geen effect. Het moskeebestuur zat duidelijk met hem in zijn maag, maar de imam weigerde op te stappen. Op het moment dat deze patstelling duidelijk werd, ontwikkelde het conflict zich in de richting van een machtsconflict en leek de groep moskeebezoekers zich te splitsen in twee kampen: ouderen en jongeren.

Logboek 2002

Abdelghafour (46 jaar) vertelt: 'Het is nu echt moeilijk in de moskee. Gelukkig voor het bestuur gaat hij volgende week op vakantie. Er zijn echt twee kampen nu. Dat groepje, ouderen,

heeft zoiets “het is onze moskee, wij hebben hem opgebouwd”. Die jongeren, ja er zijn er niet zoveel die er wat van zeggen. Ze hebben ook met mij gepraat. “We willen verandering,” zeggen ze. Dan moeten jullie eerst regelmatig komen bidden en niet zo gierig zijn (de meeste jongeren betalen geen contributie, MdK), meehelpen en dan kunnen jullie dingen gaan veranderen.’

142 De indeling is weliswaar iets te zwart-wit, maar over het algemeen kan gesteld worden dat de imam de steun had van de jongeren (jongens met name) en van een grote groep (maar niet alle) ouderen en enkele vrouwen. Het gegeven dat er zo veel jongens naar de moskee komen, wordt door zowel voor- als tegenstanders van de imam als positief beschouwd. Zelfs toen het conflict al hoog opliep was dit het geval, getuige de volgende uitspraak van een van de bestuursleden in juni 2002:

Logboek 2002

Donderdagavond is het opnieuw druk in de moskee. Op dat moment zijn de ‘hangjongeren’ uit Korte Akkeren ook al binnen, evenals Abdelaziz (53 jaar). Wanneer ik met het bestuurslid spreek vraag ik naar die jongeren. Hij vertelt dat Rachid en Iliyas iedere keer de jongens uit Korte Akkeren vragen om te bidden. En er komen er steeds meer. ‘Gisteravond hebben we tot 12 uur de moskee opengehouden voor hen. Ze hebben van ons boekjes gekregen over hoe ze moeten bidden en zo, de wassing en zo. Het gaat echt goed, als ze straks allemaal komen wordt het echt goed in Gouda.’

‘Hoe lang zou dat goed gaan?’ vraag ik, ‘hoe lang blijven ze komen?’ vraag ik wat sceptisch.

‘Als het twee maanden zo blijft dan gaat het goed,’ volgens het bestuurslid.

Veel vrouwen zijn eveneens erg ontevreden met zijn uitspraken, maar ze willen hem niet kwijt omdat hij wel de jongens van de straat houdt. Ook meisjes in dezelfde leeftijd als de jongens merken op dat er steeds meer jongens naar de moskee gaan die vroeger voor overlast zorgden. Van de uitspraken die beperkend zijn voor vrouwen, lijken zij zich weinig aan te trekken. De vrouwen en meisjes spelen echter in het conflict nauwelijks een rol.²³

5.6.3 Cultuur en religie

Het conflict rondom de imam is een voorbeeld van ‘identity politics’ dat is uitgelopen op een openlijke strijd. Het is een generatieconflict en een strijd om de macht. Het is tevens een religieus conflict dat draait om de vraag welke visie op de islam doorgang mag vinden: de visie van het moskeebestuur en veel ouderen, die vinden dat er rekening gehouden moet worden met de situatie in Nederland. Of de mening van jongeren dat Nederland (of welk land dan ook) er niet toe doet: er is maar één waarheid en die moet nageleefd worden. Daarbij maken vrijwel alle jongeren in het onderzoek een onderscheid tussen ‘Marokkaanse’ cultuur en islam. Veel jongeren echter laten hun ‘Marokkaanse’ achtergrond wel degelijk meespelen zoals blijkt uit het volgende gespreksfragment met Najat, een jonge vrouw die in het dagelijks leven in de jeugdzorg werkt:

143

Logboek 2002

Najat wil de imam gaan bellen. Ze hebben binnenkort feest en willen daar met de vrouwen in witte kleding heen. Een aantal vrouwen wil dat echter niet. Volgens hen is het niet toegestaan om witte kleding in het openbaar te dragen; zij dragen altijd zwart. Wit is de kleur van blijdschap, feest, salam (vrede). ‘Je mag geen opvallende kleuren dragen zoals rood of roze maar wit mag wél,’ zegt Najat (25 jaar). ‘Ik ga het hier met de imam over hebben,’ zegt ze. Aangezien ze die niet kan bereiken, wil ze een imam in Den Haag bellen. ‘Je kunt ook een Turkse imam bellen,’ zeg ik, nadat ze het telefoonnummer van een imam in Den Haag niet kan vinden. Najat vraagt spottend of die streng is. Ik zeg dat ik dat niet weet. ‘Nou dat weet ik eigenlijk ook niet. Nee, een Marokkaanse imam, dat is beter. Ja, toch maar een Marokkaanse imam.’ ‘Kijk die vrouwen in Saoedi-Arabië,’ zegt Najat, ‘daar kijken ze naar. Daar dragen ze zwart. Maar dat is hun cultuur. In Marokko dragen ze een *djellaba*, dat is hun cultuur en in Somalië weer iets anders. Dat is cultuur.’

MdK: ‘Maar waarom kijken ze dan naar Saoedi-Arabië?’

‘Omdat daar Mekka ligt,’ zegt Ibtissam. ‘Zo is de Taliban ook begonnen,’ zegt ze. ‘Eerst dit verbieden en dan dat.’

Najat: ‘Ja, pff, maar je moet ook nog een beetje leven.’

Ibtissam (17 jaar): ‘En leuke dingen doen.’

‘Weet je waarom ik het echt niet wil, zwarte kleding?’ zegt Najat. ‘Wat voor boodschap geef je dan aan de meisjes? Dat islam moeilijk is, dat je helemaal in het zwart moet. Dat wil ik niet!’

144

Najat vindt een ‘Marokkaanse’ imam toch betrouwbaarder dan een ‘Turkse’, zo stelt ze later nog. Voor haar, maar ook voor vele anderen, blijft de ‘Marokkaanse’ achtergrond toch van belang. Dit plaatst de deculturaliseringstheorie van Roy (2004, 2005) in een ander licht. Jongeren claimen weliswaar een islam te construeren buiten het concept van cultuur om, maar in de praktijk lopen religie en cultuur wel door elkaar heen. Niettemin maakt Najat ook een onderscheid tussen cultuur en religie, waarbij Saoedi-Arabië opnieuw een belangrijk ijkpunt vormt. Om meisjes niet af te schrikken gaat ze zelf niet in het zwart gekleed. Dat is volgens haar ook toegestaan, omdat, zo zegt zij met vele anderen, de islam een geloof van de middenweg is. Anderen zijn echter minder geneigd tot compromissen in hun overtuigingen.

Rachid (20 jaar)

Hij is eerlijk. Hij is gewoon wat God zegt en wat de profeet zegt. Je moet natuurlijk naar nu kijken. Hij zegt, wij zijn er nu geweest. Kijk naar onze dochters, hoe ze er nu bij lopen. Kijk naar onze zonen, hij zegt wij zijn helemaal niks. Naar de omgang met elkaar, die verraadt die, die, die, die praat over die, die vecht met die. Snap je? Waar gaan we daar naar toe? Arme mensen, wij gaan naar Marokko met een BMW, met weet ik wat allemaal en we vergeten die arme mensen. We geven die arme mensen helemaal niks, we lachen ze uit. Zulke dingen. En ja dat kan pijn doen, bijvoorbeeld over mensen dat ja je moet dus aalmoezen geven, wat is dat sparen sparen? Er zijn natuurlijk mensen die dat erg vinden, die niet tegen de waarheid kunnen. Slecht geweten. Dat hoor ik wel ja en dat hij te streng is voor Nederland. Dan kom ik terug op het eerste. Ze vinden hem streng maar het gaat er niet om hoe de imam is; je moet kijken naar het geloof. Er is geen Nederland, Afrika of Marokko, islam is islam. Punt uit.

Zayd (19 jaar)

MdK: Niet iedereen is even blij met deze imam.

Tsja, de waarheid is hard hè. Wat moet ik daarover zeggen. Voor die mensen dan. Niet de waarheid, de islam is gewoon, je moet eerlijk zijn. Wat hij zegt is allemaal uit de Koran en de *Sunna*²⁴. Maar het is niet dat hij... hij zegt zelf, als de mensen er niet blij mee zijn, dan zijn ze niet blij met wat de islam van ze vraagt.

Rachid en Zayd speelden een belangrijke rol tijdens het conflict. Samen met onder anderen Ilyas zorgden zij ervoor dat veel jongeren naar de imam toe gingen. Hun claim op 'de waarheid' weer spiegelt de opvatting dat er een vaste en volmaakte kern is in de islam. Dit betekent dat hervorming in de islam altijd een kwestie zou zijn van het terugkeren naar de originele waarheid die is geopenbaard aan de profeet Mohammed (vgl. Jacobson 1997b: 243). De verwijzing naar de waarheid is te zien als een (voorlopig) antwoord op de zoektocht naar de 'zuivere' islam waarbij jongeren de vraag centraal stellen: wat is islam? Opvallend is verder dat jongens die eerst wel kritiek hebben op de imam, zich tijdens de escalatie van het conflict keren tegen het moskeebestuur en de eerstegeneratiemannen die de imam weg willen hebben. Mohammed bijvoorbeeld zegt in een gesprek met een andere jongen over de imam:

145

Logboek 2001

Mohammed (23 jaar) stelt dat de imam in de moskee niet zoveel weet: 'Ja gewoon, kort en zo en hij weet niet veel. Hij is nog jong, 23 of zo.'

Later stelt hij:

Logboek 2002

'Ja, kijk hij is heel confronterend. Hij houdt mensen een spiegel voor wat ze zelf doen en hun kinderen. En ja dat bevat niet iedereen. Ze houden niet van veranderingen, willen dat alles hetzelfde blijft als vroeger. Ze zeggen ook ja dat weten we allemaal wel, maar je hoeft het niet iedere keer te zeggen.'

Met 'ze' doelt Mohammed op de eerstegeneratiemannen en het bestuur van moskee An Nour. Zijn kritiek op deze groep die hierboven ook al aan de orde is geweest, lijkt hem te doen kiezen tegen hen (wat tijdens de escalatie van het conflict bijna automatisch betekent 'voor de imam zijn').

Op het hoogtepunt van het conflict lopen de emoties zeer hoog op, zo blijkt onder andere uit het verhaal van Karim:

Karim (16 jaar)

Iemand zei: 'De imam moet weg.' Hij (een jongen die voor de imam was, MdK) zei van 'nee, niet alleen jullie mogen beslissen, wij mogen ook beslissen. Wacht maar ik kom met 300 mensen, 300 jongeren!' Zijn vader zei: 'Praat niet. Ik ben hier de baas. Kom nu naar buiten! Nu!' Iemand zei: 'Nee hij moet praten, hij is ook jongere.' Zijn vader zei: 'Nu naar buiten, nu!' Ging hij weg. Het liep helemaal uit de hand. Zijn vader

boos, de imam moest huilen. Het liep helemaal uit de hand. 'Kom we gaan weg hier. En nu.' De imam is gewoon prachtig. Ze weten, ze weten, ze kunnen niet de imam niet wegsturen. Kan niet weg. Nou hij blijft gewoon. En bestuursleden die waren tegen hem. Sommigen hebben dreigbrieven gekregen.

146 Het conflict tussen de betreffende jongen en zijn vader is later snel bijgelegd, maar het tekent wel de situatie van dat moment. Persoonlijke en soms al jarenlang slepende geschillen tussen diverse individuen voegen nog eens extra emoties toe aan het conflict. Er wordt een bemiddelaar ingeschakeld ('Iemand die nog belangrijker is dan Badr' – een van de oprichters van de moskee, MdK) om een compromis te vinden. Overeengekomen is dat de imam nog een halfjaar in dienst wordt gehouden en dat de imam zijn preken moet aanpassen aan de wensen van het bestuur. Het is een compromis waar niemand blij mee is. Na enkele maanden besluit de imam zijn ontslag toch maar zelf in te dienen en aan de slag te gaan bij een andere moskee in Nederland.²⁵

5.6.4 Abdellah, jongeren en religieus gezag

Het conflict rondom de imam is niet alleen een religieus conflict om de inhoud van het geloof, maar ook een strijd om zeggenschap in de moskee. In termen van 'identity politics': het gaat niet alleen om de definitie van de islam, maar ook om wie deze definitie bepaalt. Het volgende citaat van Ilyas wijst daar ook op:

Ilyas (19 jaar)

Jongeren hebben andere behoeftes dan ouderen, terwijl ouderen het wel voor het zeggen hebben in de moskee. Dat denken ze dus verkeerd. Ze denken wij hebben het voor het zeggen dus onze wil is wet. Dan zegt de imam, dat is toch een botspunt als de ouderen zeggen mijn wil is wet en de imam zegt, nee, jongeren hebben ook belang hierbij. Jullie gaan dood, jullie leren toch niks meer bij. Jullie hoofd zit vol, er komt niks meer bij. Je leert het nu en je bent het morgen vergeten. Maar een jongen van 18, een jongen van 16, ik geef hem één zinnetje en binnen één minuut heeft hij hem geleerd. En ik ga nog drie jaar zo met hem door en hij komt buiten als een geleerde. Dat is wat hij zegt. Hij zegt het niet zo duidelijk, niet zo rechtstreeks tegen hen, maar dat is de boodschap die hij overbrengt. En geef hem eens ongelijk.

Abdellah kon echter alleen onderdeel van een dergelijk conflict zijn doordat hij erin slaagde een grote groep jongeren aan zich te

binden. Het is zeker niet zo dat het Abdellah lukte alle Marokkaans-Nederlandse jongeren die voor overlast zorgden in de buurt in de moskee te krijgen. Een klein groepje bleef erbuiten en van de groepen die op het station rondhingen, kwam maar een heel klein gedeelte naar de moskee. Het is ook niet alleen Abdellah die de jongens naar de moskee haalt. Drie jongens (Zayd, Iliyas en Rachid), alle drie van ongeveer dezelfde leeftijd (rond de achttien jaar), speelden daarbij een grote rol. Een belangrijke vraag is waarom imam Abdellah zo'n grote rol speelt in de 'identity politics' van jongeren. Wat is nu de aantrekkingskracht van deze imam voor de jongeren en welke rol speelden Zayd, Iliyas en Rachid? Met andere woorden, waarom heeft Abdellah voor jongeren in Gouda een gezag terwijl dat voor andere imams voor en na hem veel minder het geval is?

147

Religieus gezag kunnen we, gebaseerd op Eickelman en Piscatori (1996: 58), zien als een asymmetrische relatie van erkenning tussen de dragers en volgelingen van gezag. De gezagsdragers binden hun volgelingen op verschillende manieren aan zich, maar deze volgelingen zijn geen passieve consumenten. Studies over de receptie van islamitisch gedachtegoed zoals die van Werbner (1996) maken duidelijk dat de politieke en sociale omgeving mede bepaalt wie door moslims gezien worden als gezaghebbend en dat moslims daarmee ook invloed hebben op de boodschappen van religieuze gezagsdragers. De jongeren in Gouda zijn te zien als actieve consumenten van de religieuze kennis die door imam Abdellah verspreid wordt en dragen zelf actief bij aan het opbouwen van de status van Abdellah als gezaghebbend persoon. Het succes van zijn aanpak heeft te maken met zijn ongedwongen wijze van communiceren met de jongeren. Hij spreekt hen toe zonder moralistisch te worden en beantwoordt geduldig alle vragen die ze hebben.

Rachid (20 jaar)

Zoals ik net al zei hè, in het algemeen, maar in onze buurt ik zie allerlei mensen wel terugkomen. Dat komt ook door de imam die de vorige keer in de moskee heeft hij ons verzameld. We zaten er allemaal. Hij zei: 'Ik wil met jullie spreken.' Als gewoon iemand het vraagt, ja ja, maar als de imam je wil spreken, dan hee kijk de imam wil mij spreken. Dan ga je ernaartoe, dan ga je luisteren. Zoals ik al zei, iedereen heeft dan toch een zwak voor het geloof. Iedereen gelooft wel, dan kun je dus op het rechte pad komen. Door te luisteren, te doen een beetje, kijken een beetje. Dat zie je wel gelukkig nu in Korte Akkeren, in Gouda ook. Je ziet dat het wel op gang komt.

Rachid wijst op twee zaken: allereerst het respect en ontzag voor een imam én het idee dat hij aan hen aandacht geeft. Het is met name dit laatste dat telkens terugkomt in de verhalen van andere jongens.

Ilyas (19 jaar)

148

Omdat hij zijn aandacht meer richt op de jongeren dan op de ouderen. Terwijl dat vroeger andersom was. Toen werd er alleen verteld tegen de mannen die in de moskee kwamen en tegen de vrouwen die ook in de moskee kwamen: 'Voed jullie kinderen op, dit moeten jullie tegen je kinderen zeggen, jullie kinderen moeten bidden.' Deze imam zegt: 'Jullie kinderen komen naar de moskee; ik ga met ze praten. Neem jullie kinderen mee naar de moskee.' En de jongeren komen naar de moskee en hij organiseert een bijeenkomst alleen voor jongeren. Alleen voor jongeren. Hij haalt er iemand bij die Berbers en Nederlands spreekt. Die het in allebei de talen verstaat. Helemaal niet te beroerd om alles drie keer te vertellen of honderd keer. Helemaal bij het begin te beginnen. Hoe je je moet wassen. Als de jongeren maar de islam kennen en blijven kennen. Daar heeft hij gelijk in. Hij zegt: 'Jongeren zijn de toekomst, ook in de islam.' Wij zijn straks allemaal dood. Stel dat we de jongeren nu laten zoals ze zijn? En we laten de moskee zoals hij is? Op een gegeven moment gaat de laatste van die oudjes dood. Misschien ga ik wel eerder, maar het blijft een collectief dat net zo groot is. Wat gebeurt er dan met de moskee? Wordt hij verkocht, wordt er een discotheek van gemaakt? Een jongerensoos? Wat wordt er van gemaakt? Islam zegt: 'Jongeren? Islam! Die zijn met elkaar verbonden. Jongeren zijn een van de belangrijkste groeperingen in de islam.' En dat benadrukt hij en dat is zijn sterke punt. En dat is ook zijn grote rol die hij speelt. Kijk hoeveel aandacht je krijgt van de imam. Terwijl je vroeger altijd naar de moskee ging, die man, die imam zat een beetje te praten in het Arabisch. Je verstaat er helemaal niks van.

De imam geeft de jongeren aandacht en geeft ze, in de ogen van de jongeren, een bijzondere plek die ze eerst niet hadden. Dit lijkt vreemd, aangezien het moskeebestuur zich juist altijd heeft ingespannen om jongeren die plek te geven, terwijl de kritiek zich nu op de leden van het bestuur richt. Toch is het standpunt van de jongeren minder merkwaardig dan op het eerste gezicht lijkt. Weliswaar probeert het moskeebestuur activiteiten te organiseren voor jongeren, zoals huiswerkbegeleiding en religieuze lessen, maar dit zijn voor jongeren toch activiteiten van de eerste generatie en on-

der toezicht van de eerste generatie. De jongeren hebben er behoefte aan om onder elkaar te zijn, zonder toezicht van mensen van wie ze denken dat ze hen niet begrijpen. Imam Abdellah probeert hun die plek te geven. De religieuze lessen die hij hun 's avonds geeft, zijn simpel en basaal. Hij giet de islam in een simpele, maar vooral ook duidelijke code van regels over wat is toegestaan en wat niet is toegestaan (*halal* en *haram*). De rituele handelingen die horen bij gebed en wassing worden uitgelegd en later volgt de uitleg over het waarom.

Zayd (19 jaar)

Want als hij praat over de islam. Zoals vroeger zoals ik weet ook een imam maar die begrijp je niet. Het Arabisch is gewoon te moeilijk, dat kennen wij niet. Deze imam praat allebei. Dus hij geeft de Koran in de taal die wij begrijpen. Dus alle jongeren komen omdat we het begrijpen, maar vroeger begrepen we het helemaal niet. Dus dan zit je daar alleen.

149

De wijze waarop hij dingen vertelt, wordt als zeer bijzonder ervaren en draagt bij aan het charisma dat de imam heeft voor de jongeren.

Karim (16 jaar)

Hij heeft een mooie stem om... gaat hij verzen vertellen en hij kan het prachtig vertellen. Dan gaat hij iemand roepen en zegt hij, jij gaat tolken. Kom maar naast me zitten, want hij is Nederlands. Want hij zegt in het Arabisch en als iemand het niet begrijpt, dan gaat hij alles in het Nederlands zeggen. Prachtig. Mooi.

De imam trekt daarbij in eerste instantie vooral jongeren aan die op een keerpunt in hun leven zitten. Zij hebben hun opleiding (bijna) afgerond en moeten zich bezinnen op hun toekomst. Dit stimuleert de interesse in de islam omdat men verwacht daar antwoorden te vinden. Tegelijkertijd hebben deze jongens een periode achter de rug waarin ze afstand hebben genomen van de islam en waarin ze zich in hun vrije tijd vooral bezighouden met bijbaantjes, uitgaan en relaties met meisjes. Enkele jongens hebben een negatief verleden waarin ze voor veel overlast hebben gezorgd in de wijken of ze hebben een criminele achtergrond. Juist wanneer jongeren met een negatief verleden een dergelijke omslag maken, is dat van groot gewicht voor andere jongeren.

Iliyas (19 jaar)

Been there, done that. Ze hebben alles gezien, alles geprobeerd, misdaad loont niet. Waar zijn ze nou beland? Wat hebben ze voor nut, wat hebben ze voor goeds meegenomen van alles wat ze hebben gedaan? Stelen, dat geld is allemaal weg. Drinken? Wat heb je er nu aan? Vorige avond was het mischien leuk, volgende dag heb je koppijn. Heb je een kater.

Rachid (20 jaar)

150

Van mijn leeftijd, Zayd, speelt een belangrijke rol. Dat was geen lieverdje, helemaal niet. Dat is nu helemaal het aparte, wanneer je ziet dat iemand geen lieverdje is, gekke dingen deed, hij heeft ook gekke dingen gedaan. En die jongens gingen allemaal met hem om, hij was nog gekker dan zij, hij heeft meer meegemaakt dan zij, maar ze zien hem opeens, ik ben nooit echt erg geweest, wilde wel veel gekke dingen doen maar ben nooit echt erg geweest, maar hij was in één keer, in één keer helemaal goed geworden. Hij, ik vind hem een *mu'min*²⁶!

MdK: Hoe kan dat dan in één keer?

Laten we zeggen hij bad altijd al hè. Hij bad altijd al. Ook al deed hij gekke dingen, hij kwam toch naar de moskee. En de moskee staat ook gewoon de Koran en op een gegeven moment houdt dat je weg van gekke dingen. Je geloof wordt er gewoon sterker door want je blijft bidden in de moskee. Op een gegeven moment had hij zoiets, ja ik heb het echt helemaal gezien. Wat wil jij zeggen? Wat heb jij gedaan? Wat heb jij gedaan, dat ik niet heb gedaan? Ik heb alles gezien. Maar op een gegeven moment werd hij moslim. En als hij met ze ging praten, dan zag je *mu'min* want hij is echt sterk ingegaan, het lezen, veel vragen, hij vraagt echt veel, hij leest echt veel. En als je echt veel leest, echt véél leest, dan wordt je geloof alleen maar sterker. Dan heb je geen behoefte aan die wereldse dingen. Dan maakt het niks meer uit. Als je veel leest over het hiernamaals, als je veel leest over het paradijs, veel leest over de profeten die leefden en gewoon al die dingen, dus ja toen hij echt heel goed werd, ging hij met de jongeren praten. Ook al gingen ze niet meer naar de moskee, ook perfect. Maar alles wat hij zei kwamen ze met smoesjes omdat hij nog gekker was dan hun. Mischien wel even gek. Maar in ieder geval niet minder gek. Dat weet ik nog wel van vroeger, maar dan zei hij sowieso van: wat heb jij nou meegemaakt wat ik niet heb meegemaakt? Wat jij hebt gedaan heb ik allemaal ook gedaan en het schiet gewoon allemaal niet op. En dat is gewoon zo, klaar. Zij van: ja, maar ik

houd er nog van en ja weet ik veel, het is gewoon moeilijk. Ja, en je moet natuurlijk altijd, het geloof, je moet niemand met geweld naar het geloof trekken. Gewoon praten, geen geweld. Hij begon met ze te praten. Heel lang hè. Een paar maanden al hè. Op een gegeven moment zeiden ze, ja we gaan een keer.

De nadruk ligt volgens Rachid op het voortdurend praten met jongeren. Met 'gek' bedoelt hij meer of minder crimineel; een uitdrukking die wel vaker gebruikt wordt door jongeren onderling. Dat Zayd zo 'gek' was, maakt zijn invloed alleen maar groter. Dit is vooral tijdens het imamconflict tot uiting gekomen. Zijn invloed en die van enkele anderen wordt ook door het moskeebestuur gezien in relatie tot het imamconflict:

151

Bestuurslid An Nour

Kijk we willen hem eigenlijk niet ontslaan. Dan is er geen imam en dan komen ze naar ons. Hij moet zelf gaan. Hij kan overal aan de slag.

MdK: Waarom komen er nu zo veel jongeren naar hem?

Nou dat ligt niet aan hem. Er zijn jongeren die hebben van alles gedaan, maar nu zijn ze goed. Ze komen naar de moskee, vroeger niet. En die halen hun vrienden erbij. Je weet hoe dat gaat hè. Eerst hangen ze samen buiten, maar nu zijn ze samen binnen. Het is niet echt de imam. Ja, hij vertelt niet echt moeilijk, maar gewoon hoe je moet bidden, wassen en zo en hij is duidelijk en praat gewoon in dialect met hen. Jongeren denken nu ja het is deze imam maar alle imams zijn zo. Maar zij weten dat niet, ze komen nu pas in de moskee. Maar er is een steeds grotere groep tegen hem.

Zayd zelf ontkent dit; hij legt de verantwoordelijkheid bij Allah:

Zayd (19 jaar)

Alles is bepaald. Ook of ze naar de moskee komen. Ik heb dat niet gedaan. Misschien dat je wel met ze kan praten en hen eraan herinneren, maar ik ben niet degene die ze naar de moskee sleurt of zo. Dat doet Allah.

Het problematische gedrag van sommige jongens voorafgaand aan hun 'inkeer', krijgt in deze periode een religieuze inkadering. Het bezwijken voor de verleidingen en de criminele of overlastgevende handelingen worden gezien als resultaat van een gebrek aan *imaan*, geloof. Om beter te functioneren in deze maatschappij is het in hun

ogen nodig om terug te keren naar 'de waarheid'; de authentieke kern van de islam. In dit geval gaat het om jongeren die na een periode van afstand nemen tot de islam, tot het inzicht komen dat het zo niet verder kan. Jongeren die tot een dergelijke inkeer komen en deze in de praktijk brengen, worden (mede op basis van hun verleden) daarvoor geprezen en genieten in zekere mate een status als gezaghebbende leraren. Religieuze gezagdragers zoals imam Abdellah en een jongen als Zayd, zijn voor jongeren in hun zoektocht belangrijke ijkpunten. Jongeren geven hun een belangrijke status vanwege hun religieuze kennis, hun verleden en hun gedrag. Juist doordat dergelijke jongens weten hoe het niet moet en erin geslaagd zijn hun leven te beteren, zijn zij belangrijk als 'ervaringsdeskundigen' die precies weten met welke uitdagingen en verleidingen jongeren te maken hebben en hoe daar weerstand tegen geboden kan worden. De wens van de ouderen om de imam weg te sturen, tast dat gevoel van erkenning aan. Het machtsconflict werd daarmee voor sommige jongeren ook een heel persoonlijk conflict.

5.6.5 Na de imam: de opkomst van de salafi's in Gouda

De imam is vertrokken in 2002; hij heeft dan ongeveer een jaar in Gouda gewerkt. Het conflict rondom de imam heeft de nodige sporen nagelaten. De positie van moskeebestuurders is verzwakt en heeft er waarschijnlijk mede toe bijgedragen dat zij het niet noodzakelijk vinden om activiteiten als huiswerkbegeleiding in de moskee te behouden. Daarnaast zijn de projecten van de moskee slechts mondjesmaat gesteund door gemeente Gouda (De Koning 2002). De gemeente heeft lange tijd als standpunt gehad dat dergelijke activiteiten niet in een moskee horen. In 2002 is na een lange periode van strijd om het behoud van de huiswerkbegeleiding besloten deze te verplaatsen en voor het eerst heeft het moskeebestuur zich daar niet tegen verzet. De strijd over de imam heeft ervoor gezorgd dat de bestuursleden niet meer de nodige energie konden opbrengen voor het behoud van de huiswerkbegeleiding en het spreekuur in de moskee. Daarbij moet wel aangetekend worden dat het behoud van de huiswerkbegeleiding uiteindelijk voorop stond en dat ook veel ouders het niet (meer) als een probleem zagen wanneer de huiswerkbegeleiding verplaatst zou worden.

Tegelijkertijd probeert het moskeebestuur wel om jongere mensen in het bestuur te krijgen. Dit lukt slechts zeer moeizaam. Een aantal factoren speelt daarbij een rol. De jongeren die men wil hebben zijn goed functionerende jongeren met een opleiding of een baan en soms met een gezin. Dit zijn jongeren die veel vragen krijgen om zich in te zetten voor de maatschappelijke en religieuze positie van andere jongeren. Een plek in het moskeebestuur is dan ze-

ker niet de meest aantrekkelijke optie. Dit heeft te maken met de tweede factor. De bezoekers van de moskee vormen geen hechte gemeenschap. Er zijn tal van persoonlijke en familieconflicten die op de achtergrond invloed uitoefenen. Zeker wanneer de moskee-organisatie optreedt als belangenbehartiger naar bijvoorbeeld de gemeente, moet het bestuur altijd voorzichtig laveren tussen de belangen en gevoelens van verschillende groepen in de achterban en het belang van een goede relatie met de gemeentelijke overheid. Een derde factor is dat zowel de jongeren die gevraagd worden als de bestuursleden bang zijn dat de nieuwkomers in het bestuur fouten zullen maken die het aanzien van de moskee en de moslims in Gouda kunnen schaden. Men is in het bijzonder bang voor negatieve aandacht vanuit de media en sommige jongeren en bestuursleden lijken ervan uit te gaan dat zelfs de kleinste misstap breed uitgemeten zal worden.

153

Onder de jongeren is na het vertrek van de imam ook het nodige gebeurd. Diverse jongeren hebben na zijn vertrek contact met de imam gehouden. Achteraf blijkt het gedachtegoed van de imam, de waarheid volgens de jongeren, afkomstig te zijn van de *selefies*. Zo'n tiental jongeren heeft zich inmiddels verbonden met het salafigedachtegoed. Zij komen in moskee An Nour voor het gebed en ze hebben daar ook les. Deze groep is op een gegeven moment in tweeën gesplitst en deze splitsing loopt via de grote scheidslijn tussen de salafi's in Nederland (zie ook Bijlage II). Aan de ene kant zijn er de selefies en aan de andere kant de jongeren die moskee As-Soennah van sjeik Fawaz Jneid in Den Haag bezoeken; deze behoort tot de gepolitiseerde salafi's. De derde groep salafi's, de *jihadi's*, lijkt geen rol te spelen. Weliswaar is er ook hier onder de jongeren wel enige bewondering voor mensen als Mohammed Bouyeri en de hofstadgroep te bespeuren, maar over het algemeen kan de moord op Van Gogh vooral op afkeuring rekenen. In Gouda zijn de eerste twee salafigroepen dus van belang. Vooral de selefies hebben aan invloed gewonnen. Zij hebben bijvoorbeeld in de zomer van 2004 lezingen georganiseerd in moskee An Nour. In deze lezingen keerde de spreker zich onder andere tegen terreuraanslagen, het vermoorden van moslims en de praktijk van *takfir*. De lezingen zouden georganiseerd zijn buiten medeweten van het bestuur van de moskee om. De bestuursleden zaten volgens eigen zeggen op dat moment bijna allemaal voor vakantie in Marokko. Er is in eerste instantie nog wel geprobeerd om de bijeenkomst te voorkomen, maar dat is niet gelukt. Enige tijd na de zomervakantie van 2004 zijn er maatregelen genomen met als doel dergelijke bijeenkomsten in de toekomst te voorkomen. Het optreden van deze twee groepen en het gegeven dat beide groepen niet goed met elkaar over weg kunnen, zorgt voor nogal wat onrust onder moskeebezoekers.

Logboek 2005

Een van de bezoekers praat met mij over de twee groepen jongeren die nu regelmatig in de moskee komen. Hij zegt: 'Ze denken allebei dat zij alleen op de juiste weg zitten. Maar ze zitten geen van beiden op de juiste weg! Sommige bezoekers willen hen niet meer in de moskee vanwege alle onrust en anderen vinden het juist weer belangrijk om hen erbij te houden. Het is moeilijk.'

154

Naast de onrust vrezen bezoekers ook dat de aanwezigheid van deze groepen de moskee in een kwaad daglicht stelt. Men vreest dat de buitenwereld (met name de media) deze groepen niet kan onderscheiden van radicale moslims. Bezoekers, ook degenen die deze jongeren liever zien verdwijnen uit de moskee, stellen met nadruk dat deze twee groepen niet radicaal zijn zoals de hofstadgroep. Dit is ook mijn indruk. Met name de selefies in moskee An Nour houden zich verre van politieke zaken. De andere groep is wel zeer kritisch ten opzichte van de Nederlandse politiek (bijvoorbeeld ten aanzien van Wilders en Hirsi Ali en de Nederlandse aanwezigheid in Irak), maar houdt zich niet bezig met *takfir* en de gewelddadige *jihad* in Nederland. Mijn indruk door gesprekken met andere jongeren, die net als deze tweede groep in de Haagse As-Soennah-moskee komen, is dat de opvattingen van As-Soennah (en ook de selefies) als zeer conservatief kunnen worden aangemerkt. Beide groepen creëren een sterke moslimidentiteit en stellen zich zeer kritisch en soms zeer negatief op ten aanzien van aspecten van de Nederlandse maatschappij. Het voeren van gewelddadige acties in Nederland wordt door beide groepen echter sterk afgekeurd. Vooral de selefies etaleren een sterke afkeer van de gewelddadige *jihad* zoals die door Mohammed Bouyeri gepropageerd is. Deze afkeer lijkt een van de redenen te zijn waarom de selefies langzamerhand de overhand hebben gekregen ten koste van de andere salafi's in Gouda.²⁷ Het risico bestaat overigens wel dat jongeren vanuit de selefies en politieke salafi's overstappen naar de *jihadi's*, net zo goed als ook het omgekeerde gebeurt.

Uit gesprekken met salafi's van buiten Gouda en voormalige salafi's wordt duidelijk dat voor beide groepen salafi's het groepsproces, zoals we dat hebben kunnen zien bij het imamconflict, een belangrijke rol speelt. Dit geldt niet alleen voor de selefies en de politieke salafi's, maar ook voor de *jihadi*-groepen zoals blijkt uit het verhaal van Thamimount (die verkeerde in de kringen van de hofstadgroep):

Thamimount (18 jaar)

En iedereen bracht het ook heel romantisch, het waren ook wel dromers. Vooral 'X' was een echte dromer. Ze zei: 'Kom erbij, we helpen elkaar, zorgen voor elkaar. Iedereen is hartstikke aardig.'

Als je omgeving helemaal 'into' islam is, dan wordt alles wat je doet en zegt vanuit de islam. Op een gegeven moment groei je daaroverheen. Ik heb op een gegeven moment ook wel getwijfeld over het geloof. Wanneer je die regels volgt en er is verder niets, ja dan valt het toch vies tegen. Ik heb mijn oorlog tegen God gehad.

155

Voordat je het weet wordt er gedacht dat je ermiddenin zit en dat je hun ideologie onderschrijft.

Net als bij het imamconflict gaat het ook bij deze groepen om onder elkaar zijn als jongeren en gelijkgestemden en om elkaar te helpen. En net als bij het imamconflict is de bejegening door de imam of een andere 'leraar' ten opzichte van de jongeren erg belangrijk.

Thamimount (18 jaar)

De lessen van Abu Khaled²⁸ werden vertaald. Ik hoorde dan dat Abu Khaled heel geduldig was, heel geduldig, heel vriendelijk en als je iets niet snapte legde hij het nog eens uit.

Dit geeft goed aan dat jongeren die zoekende zijn en zich daarbij niet op vertrouwde relaties en gezagdragers willen of kunnen richten, erg vatbaar zijn voor groepsdruk en voor mensen die er op de een of andere wijze in slagen hun het gevoel te geven dat ze ertoe doen en dat ze belangrijk zijn.

Andere jongens die een rol speelden bij het imamconflict zoals Rachid en Ilyas horen niet bij deze groepen. Enkelen van hen (jonge mannen en vrouwen) bezoeken wel de lezingen en gaan ook naar de As-Soennah-moskee. Zij vertonen vooral 'shopgedrag' en halen datgene uit de boodschappen wat voor hen relevant en nuttig is, ongeacht wie dat zegt. Dit zijn jongeren die volop bezig zijn een maatschappelijke carrière op te bouwen. Zij vallen minder op dan de salafi's, maar laten wel zien dat de zoektocht naar de 'zuivere' islam niet per se hoeft te leiden tot een fundamentalistische of radicale invulling van het islamitische repertoire. Een van de redenen dat deze jongeren afstand houden tot de salafi's is de wijze waarop deze laatsten met hen omgaan. Jongeren hebben vaak wel respect voor de salafi's omdat ze proberen vrome moslims te zijn in houding én gedrag. De wijze waarop de salafi's andere moslims corri-

geren wordt echter vaak als opdringerig ervaren. Weliswaar proberen de salafi-jongeren andere jongeren niet in het openbaar te corrigeren, maar toch vinden andere jongeren dat zij zich bemoeien met zaken die hen niet aangaan. Deze jongeren die de islam anders praktiseren en zich soms nauwelijks bezighouden met zaken als bidden en vasten, willen hun islam zelf vormgeven en daarbij niet aangesproken worden door anderen. 'Dat is tussen mij en Allah' is een veelgehoorde uitspraak in zulke gevallen.

156 Het besluit van het bestuur van moskee An Nour om, ondanks grote meningsverschillen, beide groepen salafi-jongeren in de moskee een plek te geven, werkt naar mijn mening preventief ten aanzien van radicalisering. Hierdoor is immers de kans kleiner dat een van de groepen of individuen daaruit zich volledig isoleren waardoor ze niet meer gecorrigeerd kunnen worden. Bij de hofstadgroep is duidelijk dat de groep jongeren in een al dan niet zelfgekozen isolement zat. Zij hadden hun banden met ouders en moskeeën verbroken of door allerlei conflicten op een laag pitje gezet. Tegelijkertijd is ook de loyaliteit die de meeste jongeren hebben ten opzichte van hun ouders nog steeds erg groot. Deze ouders stellen het wel op prijs dat hun kinderen vrome moslims worden, maar moeten veelal niets hebben van de salafiopvattingen en nog minder van de opvattingen van *jihadi's*.

5.7 Discussie en conclusie

In dit hoofdstuk hebben we bekeken welke rol de verschillende actoren binnen de groep moslims in Gouda vervullen in het proces van definiëren en interpreteren van de islam. De ervaringen die jongeren daarbij op jonge leeftijd opdoen zijn van groot belang voor het proces van 'identity politics'. Bourdieu (1977: 88-89) wijst in dit verband op de rol van zogenaamde 'structuring experiences'. Dit zijn bijvoorbeeld de interacties met familieleden en andere belangrijke derden waarin en waardoor verwantschapsbanden en etnische, religieuze en nationale loyaliteiten worden gecreëerd. Het gaat daarbij om cultureel-symbolische praktijken die identiteit en loyaliteiten produceren en reproduceren. Ouders en moskeebestuurders spelen een zeer grote rol in deze 'structuring experiences'. Op deze manier dragen zij hun definitie van de islam over op de jongeren. Het gaat in dit geval om zaken zoals de verhalen die ouders vertellen, het op jonge leeftijd meenemen naar de moskee, het benoemen van goed gedrag als moslimgedrag (en van slecht gedrag als 'Nederlands' gedrag), het voordoen en voorleven door de ouders van hun visie op de islam en het roddelen van jongeren en ouderen onderling. Op deze wijze wordt aan jongeren overgedragen wie zij zijn en hoe zij zich dienen te gedragen. Het creëert te-

vens een verbeelde verwantschap met andere moslims doordat men ervaringen deelt. Dat geeft mensen een gevoel dat men bekend en vertrouwd met elkaar is, men elkaar begrijpt en bij elkaar hoort (Bentley 1987). Het gaat in dit geval om jongeren die zowel de 'Marokkaanse' als de moslimidentiteit aangeleerd krijgen en zich eigen maken. Beide identiteiten zijn met elkaar verweven, maar er zijn wel verschillen. Hoewel bij beide identiteiten verwantschap een rol speelt, met name door de loyaliteit naar de ouders toe, is de 'Marokkaanse' identiteit een vanzelfsprekende identiteit en blijft dat ook.

Bij de moslimidentiteit ligt dat wat anders. De ouderen hebben zelf de ontwikkeling naar religionisering in gang gezet. Dit is begonnen met de gezinshereniging en vervolgens versterkt door de komst van de moskee. Doordat ouders steeds meer zijn gaan beseffen dat de toekomst van hun kinderen in Nederland ligt, is het voortbestaan van de eigen groep hier ook steeds belangrijker geworden. De wijze waarop de ouderen de islam van jongs af aan hebben gedefinieerd voor de jongeren, heeft ertoe geleid dat ook de moslimidentiteit voor jongeren deels primordiaal is. Door de 'structuring experiences' van de vroege jeugd heeft men de islam weliswaar met 'de paplepel ingegoten gekregen', maar de vraag komt op hoe deze identiteit ingevuld moet worden.

157

Jongeren zoeken daarbij naar nieuwe gezagdragers. Mensen met bepaalde eigenschappen kunnen door anderen erkend worden als religieuze gezagdragers. Voorbeelden van deze eigenschappen zijn betrouwbaarheid en kennis van religieuze (en andere) bronnen. Jongeren gaan zelf op zoek naar bronnen en gaan deze zelf interpreteren. Jongeren krijgen via onderwijs al vroeg aangeleerd dat ze zelf op zoek moeten gaan naar kennis en de dingen moeten begrijpen, in plaats van ze klakkeloos over te nemen. De aanwezigheid van andere bronnen van kennis, zoals de boeken die verspreid worden door salafimoskeeën en via moderne media, zorgen ervoor dat jongeren traditionele gezaghebbende figuren ook niet per se nodig hebben. Doordat ouders minder autoritair zijn geworden in hun opvoeding, krijgen jongeren ook de mogelijkheid om zelf hun islam te definiëren. Het verlies aan gezag van met name de vader speelt daarbij ook een rol. Zijn positie is verzwakt door zijn lage sociaaleconomische positie. Weliswaar laat Hermans (2000) zien dat vaders wel invloed proberen uit te oefenen op hun kinderen (bijvoorbeeld op de keuze van hun vrienden), maar veel voltrekt zich toch buiten het gezichtsveld van de vaders. Daarbij komt dat ouders vaak geen antwoord hebben op de 'waarom'-vragen van hun kinderen.

In dit onderhandelingsproces heeft de eerste generatie voor veel jongeren een zwakke positie. Dit heeft te maken met de 'verar-

ming' van religieuze kennis. Met name Dessing (2001) wijst hierop en ik ontleen de term 'verarming' dan ook aan haar onderzoek naar levenscycluserituelen.²⁹ Zij vat rituele verarming op als het proces waarbij het rituele repertoire vermindert in omvang en variëteit door een afname in competentie en consonantie. Deze verarming wordt volgens haar veroorzaakt doordat met de migratie religieuze rituelen worden verplaatst naar een omgeving waarin ze niet ingebed zijn en waar minder mensen zijn die weten hoe rituelen moeten worden uitgevoerd (Dessing 2001: 183 e.v.). Dit geldt niet alleen voor religieuze rituelen, maar ook voor religieuze kennis. Veel jongeren verwijzen naar familieleden (opa's, oma's, ooms en tantes) die over veel religieuze kennis zouden beschikken. In veel gevallen wonen deze mensen echter in Marokko en niet in Nederland. De religieuze overdracht is over het algemeen beperkt tot het vertellen van verhalen over de profeet Mohammed. Weliswaar zijn er talloze van deze verhalen, maar jongeren willen meer dan dat. Zij willen, zoals al aangegeven, weten waarom de zaken zijn zoals ze zijn volgens de islam van de ouders en willen precies de regels weten. Door het gebrek aan antwoorden komt bijna automatisch de vraag op wat de islam nu precies is en daardoor moeten jongeren wel zelf op onderzoek uit.³⁰ Tegelijkertijd willen deze jongeren in de puberteit ook afstand nemen van de opvattingen van hun ouders. De zoektocht naar de 'zuivere' islam biedt jongeren dan ook een eigen positie ten opzichte van hun ouders (Kamraz 2003).

Dit lijkt het beeld te bevestigen dat moslimjongeren last zouden hebben van een identiteitscrisis doordat ze geconfronteerd worden met problemen en tegenstrijdige verwachtingen van ouders en leeftijdgenoten (Erikson 1968: 128-135). Bucholtz (2002) laat zien dat studies naar adolescentie (bijvoorbeeld naar hoge zelfmoordcijfers) vooral focussen op processen van culturele veranderingen die traditionele sociale rollen en socialisatieprocessen verstoren en plaatst daar zeer kritische vragen bij, bijvoorbeeld over de relatie tussen jongeren en ouderen. Jongeren zitten soms klem tussen 'ouderwetse' opvattingen van hun ouders en de hoop en wensen die samengaan met moderne veranderingen. Openlijke rebellie komt echter helemaal niet zo vaak voor, stelt zij, en is evenmin nauw verbonden met het verlangen naar vooruitgang (Bucholtz 2002: 531). Vanuit mijn onderzoek kan ik dit bevestigen. Het imamconflict is weliswaar zeer hoog opgelopen en in enkele gevallen ook binnen families, maar dat is een uitzondering. De spanning tussen generaties komt in lang niet alle gevallen voor (juist omdat ouders hun kinderen minder autoritair opvoeden wellicht). In die gevallen waarin er wel sprake is van spanningen tussen ouders en kinderen is deze meestal sluimerend en beperkt tot enkele gebieden; zo waren de vaders van Zayd, Rachid en Ilyas juist erg trots op hun zo-

nen omdat ze religieuzer werden en omdat ze zich afkeerden van hun 'losbandige' leven. Het woord crisis suggereert daarbij dat er sprake is van een probleem. De wijze waarop Erikson (1968) 'crisis' behandelt wijst erop dat hij crisis op de eerste plaats als een overgangperiode ziet. Dit is ook voor de Goudse jongeren in mijn onderzoek een veel adequatere omschrijving. De meeste jongeren in mijn onderzoek vonden de zoektocht naar de 'juiste' islam en het feit dat ze daarvoor zelf op zoek moeten, niet problematisch. Er is dus geen sprake van een crisis in de zin van een problematische situatie (vgl. Ketner *et al.* 2004). Het zoeken naar het juiste antwoord is een manier om met de islam bezig te zijn en daar zelf een actieve rol in te spelen. Het gaat hen daarbij deels om 'volwassener' te worden, maar ook om een betere moslim te zijn en te worden (hetgeen overigens vaak samenvalt met volwassen worden). Dat vooruitzicht en het gevoel dat men het lot zelf in handen neemt, is voor velen eerder iets om blij en trots over te zijn dan een probleem.

159

Jongeren lijken in vergelijking met hun ouders andere criteria belangrijk te vinden om te bepalen wie gezag heeft en wie niet. Imam Abdellah is niet de eerste en ook niet de laatste imam van moskee An Nour in Gouda. De imams voor en na hem hebben veel minder gezag. Zij worden weliswaar met respect bejegend en veel jongeren hebben ontzag voor hen, maar zij zien hen niet als een imam voor jongeren. Vaak wordt het taalprobleem (de imams spreken geen Nederlands) als reden daarvoor genoemd. Dit speelt zeker mee, maar de casus van Abdellah laat zien dat dit een overkomelijk probleem is. Belangrijker lijkt de speciale aandacht te zijn die Abdellah had voor jongeren en het feit dat hij hun een eigen plek wilde geven. De reacties van vrouwen en meisjes laten dit ook zien. Weliswaar hadden zij kritiek op de imam, maar het feit dat hij erin slaagde om jongeren naar de moskee te krijgen, droeg in hun ogen bij aan de status van Abdellah als gezaghebbende imam. Dit is een opvatting die we overigens ook zien bij jongens en de ouders. De wijze waarop een imam omgaat met jongeren wordt dus door iedereen belangrijk gevonden. Ouders en sommige vrouwen wilden echter dat Abdellah er rekening mee zou houden dat hij in Nederland was, een niet-islamitische samenleving. Het gegeven dat hij dat niet deed, was voor veel jongeren (jongens en meisjes) juist weer een extra reden om hem te zien als gezaghebbend. Het geeft, in hun ogen, aan dat de imam zich baseert op de 'authentieke' islam in plaats van een islam die is 'gecorrumped' door culturele invloeden. Waar ouders in hun definitie van de islam zowel Marokko als Nederland centraal stellen, zoeken de jongeren naar een islam zonder culturele referentiepunten. Zij ontdoen de islam van alles wat zij zien als ballast en niet-authentiek. Ze gaan met andere woorden 'back to basics'.

Niettemin blijven Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren wel gehecht aan bijvoorbeeld Marokkaanse imams en zoeken zij met behulp van die ‘zuivere’ islam antwoorden op vragen die opkomen door hun leven in de Nederlandse maatschappij.

6 ‘Er is een grens’

Gender, religie en identiteit onder moslimjongens en moslimmeisjes

161

Malika (15 jaar)

Kijk er is gewoon een bepaalde grens. Je kan wel gewoon met jongens omgaan en leuk lachen en dat soort dingen ja, maar er is een bepaalde grens. Dus uitgaan of nog verder. Uitgaan? Ja, misschien als er andere meisjes bij zijn dan wel.

6.1 Inleiding

In het vierde hoofdstuk stond centraal hoe jongeren aan de ene kant ervaren dat er sprake is van een groeiende kloof met autochtone niet-moslims en aan de andere kant dat de jongeren via hun religieuze identiteit een plek willen veroveren in de maatschappij. In het vorige hoofdstuk kwam naar voren hoe jongeren proberen afstand te nemen van de religieuze opvattingen van hun ouders en daar ook de ruimte voor krijgen, terwijl tegelijkertijd de ouderen grip willen houden op de religieuze identiteit van jongeren. In beide hoofdstukken speelt gender een belangrijke rol. Daarbij gaat het bijvoorbeeld om beeldvorming over moslimvrouwen, discussies over de hoofddoek en verschillen van inzicht over vrouwen in de islam. Gender kan daarom deels als subdimensie van de interne en externe dimensie van identiteit worden beschouwd.

Gender gaat zowel over mannen als vrouwen, maar de positie van mannen en mannelijke identiteit in sekseverhoudingen is in veel studies onderbelicht. Uit studies van Archer (2001, 2005) wordt duidelijk dat in het publieke debat wel steeds meer aandacht komt voor mannelijkheid. Vaak wordt er dan volgens haar gesproken over de ‘crisis van de mannelijkheid’ (Archer 2001: 80). Van Santen en Willemse (1999) stellen eveneens dat het begrip mannelijkheid onderbelicht is gebleven, hoewel er wel sprake is van een inhaalslag. In het publieke debat is de relatie tussen gender en moslimidentiteit na de moord op Van Gogh in een ander licht komen te staan. De Swaan (2006) wijst erop dat de verschuivende machtsbalans tussen mannen en vrouwen radicalisering van mannen in de

hand werkt. Doordat meisjes het vooral in het onderwijs veel beter zouden doen dan jongens, zijn jongens genoodzaakt de machtsbalans te herstellen (vgl. Bouazza 2004). Daarbij zouden ze grijpen naar een radicaal gedachtegoed om daarmee de vrouwen onder controle te houden. Religieus radicalisme is volgens De Swaan (2006: 11) op de eerste plaats gebaseerd op de angst van mannen om hun meerderwaardigheid ten opzichte van vrouwen te verliezen. In deze discussies zijn vrouwen vaak óf onzichtbaar óf passieve slachtoffers van pathologisch gedrag van mannen (Korteweg 2005).

162 De nadruk in dit hoofdstuk ligt op gender als een dimensie van 'identity politics' op zichzelf, waarbinnen jongens en meisjes met elkaar verward zijn in een strijd om te bepalen wie de juiste definitie van moslim-zijn hanteert. De nadruk ligt daarbij steeds op de betekenissen die jongeren zelf hechten aan islam en mannelijkheid en vrouwelijkheid. De omgeving (ouderen en autochtone niet-moslims) speelt daarbij wel een rol en deze komt in dit hoofdstuk aan bod wanneer dat van belang is voor de wijze waarop jongens en meisjes daarmee omgaan. Ik sluit hier aan bij Mahmood (2005) die laat zien dat wetenschappelijke studies naar vrouwen voortdurend in het teken staan van het verklaren van verzet tegen de mannelijke overheersing. In haar studie naar een vrouwengroep in Egypte laat zij zien dat vrouwen zich daar juist niet tegen verzetten. Mahmood (2005: 22) wijst op het gegeven dat 'Norms are not only consolidated and/or subverted, [...] but performed, inhabited and experienced in a variety of ways.' Meisjes en jongens worden beïnvloed door de culturele en religieuze repertoires die hun ouders overdragen, zij reproduceren en transformeren deze waardoor zij op hun beurt ook weer invloed uitoefenen op die repertoires (vgl. Bartels 1993, Ketner *et al.* 2004: 166).

Op deze manier zal ik laten zien hoe meisjes naar een gelijkwaardigere positie streven in de 'identity politics'. Zij doen dit niet door zich te verzetten tegen de islam of tegen de Nederlandse samenleving, maar juist door de 'zuivere' islam te gebruiken tegen jongens die zich in hun ogen respectloos en niet-islamitisch gedragen, tegen ouders die beperkingen op willen leggen en tegen de negatieve beeldvorming die zij ervaren vanuit de Nederlandse samenleving. Jongens op hun beurt gaan weliswaar mee in de veranderde sekseverhoudingen, maar proberen hun machtspositie zoveel mogelijk te behouden door zich te beroepen op mannelijkheid. De wijze waarop de niet-moslimomgeving en hun ouders proberen bepaalde normen op te leggen, beperkt jongeren deels in de vrijheid die ze proberen te veroveren. De constructie van de 'zuivere' islam door meisjes maakt het hun echter ook mogelijk om die vrijheid juist te verwerven. Daarbij is er geen sprake van een

breuk met de eigen groep, maar zij proberen juist binnen het kader van de eigen groep zo veel mogelijk vrijheid en zo'n sterk mogelijke positie te verwerven.

In dit hoofdstuk ga ik in op de vraag hoe gender een rol speelt bij het verwerven van een goede positie in de maatschappij door vooral de meisjes in Gouda (paragraaf 2). Vervolgens beschrijf ik welke ideeën meisjes en jongens hebben over de relaties tussen mannen en vrouwen (paragraaf 3) en tot slot behandel ik de perceptie van jongens en meisjes met betrekking tot vrouwelijkheid en mannelijkheid in relatie tot de islam (paragraaf 4). In de slotdiscussie (paragraaf 5) in dit hoofdstuk zet ik mijn bevindingen op een rijtje. Ik zal daarbij ingaan op de discussie over de 'crisis van de mannelijkheid'.

163

6.2 Onderwijs, gender en islam

In deze paragraaf bespreek ik de relatie die jongens en meisjes leggen tussen onderwijs en de islam. Onderwijs is een van de belangrijkste manieren om een goede positie te verwerven in de Nederlandse samenleving. Zeker voor meisjes is dit nauw verbonden met hun identiteit als vrouw, zoals bij Farida, die in het volgende fragment aan het woord is. Zij antwoordt daarbij op de vraag waarom zij 'vrouw' haar belangrijkste deelidentiteit vindt (na het moslim-zijn):

Farida (16 jaar)

Vrouw omdat Marokkaanse vrouwen meestal gezien worden als... dom? Zoiets. Ja, ik weet het niet.

MdK: Is dat niet zo dan? Ha ha.

Nee, ha ha niet allemaal. Ik denk dat ik gewoon wil laten zien dat, daarom zit ik ook op school en daarom vind ik school ook belangrijk, dat ik wil laten zien dat een Marokkaanse vrouw ook meer kan. Niet alleen maar trouwen, kinderen, schoonmaken en dat soort dingen. Ik vind het wel belangrijk vrouw zijn ja.

Het idee dat Farida heeft van de omringende samenleving, die Marokkaans-Nederlandse vrouwen als dom zou bestempelen, is voor haar een reden om onderwijs juist belangrijk te vinden en te beschouwen als een belangrijk element van haar vrouw-zijn. De goede prestaties die meisjes over het algemeen boeken in het onderwijs zijn niet zomaar te bestempelen als afstand nemen van de tradities van de eigen gemeenschap. Voor vrijwel alle ouders is het een van-

zelfsprekende zaak dat zowel hun zonen als hun dochters een goede opleiding krijgen. Weliswaar zijn ouders niet zeer actief op de scholen van hun kinderen en komen ze niet vaak naar ouderavonden, maar op andere terreinen blijkt hun betrokkenheid weer wel.¹ Zo hebben Marokkaans-Nederlandse ouders in Gouda zeer hoge, maar niet altijd realistische, onderwijsaspiraties voor hun kinderen en kinderen kunnen in veel gevallen hun huiswerk voor school als excuus gebruiken om bijvoorbeeld niet of later te bidden of om geen karweitjes te hoeven doen. Ouders legitimeren dit door te verwijzen naar het belang van een goede toekomst. Tevens is het volgens hen in de islam belangrijk om kennis op te doen. Een goede toekomst in Nederland is eveneens in hun visie in overeenstemming met de islam. Dit vinden we ook terug in de activiteiten die de moskee voor jongeren organiseert. Het feit dat deze activiteiten vooral gericht zijn op onderwijs geeft niet alleen aan dat het moskeebestuur waarde hecht aan een goede opleiding voor jongens en meisjes, maar ook dat hun achterban hiermee instemt (Bartels 2000). Af en toe zeggen enkele vaders weliswaar dat hun kinderen in plaats van de huiswerkbegeleiding beter Arabisch zouden kunnen leren, maar andere vaders, de meerderheid, roepen dergelijke mensen zeer fel tot de orde. Meisjes en jongens zijn zich bewust van het belang dat ouders aan onderwijs hechten. Ze realiseren zich eveneens dat wanneer ze het goed doen op school, hun ouders erg trots zijn. Een belangrijk punt is dat bij goede schoolprestaties kinderen meer vrijheid krijgen omdat hun ouders hen vertrouwen. Goede onderwijsprestaties horen volgens ouders en kinderen bij het 'serieuze' zijn. Het omgekeerde geldt ook, zo laten Teunissen (1997) en Dominicus-Groot (2000) in hun onderzoek in Gouda zien. De meisjes die meer de nadruk leggen op plezier maken dan op school en de meisjes die rebelleren (slechts een kleine groep), krijgen juist minder vertrouwen en worden als 'niet-serieus' gezien.

Meisjes die de nadruk leggen op onderwijs om hun positie in de Nederlandse samenleving te verbeteren (en dit is het overgrote deel) volgen daarmee dus de opvattingen van de ouders. Het gegeven dat hun gedrag wordt ingekaderd als 'serieuze' geeft aan dat ouders het gedrag van meisjes en hun bewegingsvrijheid inperken door de nadruk te leggen op onderwijsaspiraties. Veel meisjes geven bijvoorbeeld aan dat hun ouders het nauwelijks een probleem vinden dat ze op school met jongens moeten omgaan. In gesprekken met ouders blijkt dit eveneens. Buiten school is dat wel problematisch voor ouders. Meisjes realiseren zich dit ook. Dit verschil tussen binnen school en buiten school stelt de scheiding tussen de seksen niet ter discussie. Door dit verschil te maken, dragen ouders aan meisjes juist over hoe het eigenlijk zou moeten (een scheiding

tussen de seksen) en dat school een uitzondering is op die regel. De nadruk op het onderwijs geeft ouders eveneens de mogelijkheid om ook op een andere manier het gedrag van hun dochters te structureren. Dit gebeurt door te benadrukken dat meisjes van school rechtstreeks naar huis moeten en dat ze niet de stad in moeten gaan en met jongens rondhangen. Voor jongens ligt dit anders. Ook voor hen geldt dat er veel nadruk wordt gelegd op onderwijs. De onderwijsaspiraties van ouders voor hun zonen zijn erg hoog. Jongeren die het goed doen in het onderwijs en dus ook 'serieus' zijn, hebben in de ogen van ouderen veel status. Voor jongens is dit erg belangrijk. Voor meisjes is dat ook het geval, maar op een andere manier. Meisjes krijgen hun status als goede moslimvrouwen door onderwijs, maar wanneer ouderen daarover praten, komt vooral naar voren dat vrouwen goed opgeleid moeten zijn wanneer zij hun kinderen opvoeden. Ook bij de meisjes zelf is het belang van onderwijs gerelateerd aan het belang van goed moederschap. Als ze een goede moeder willen zijn, zullen ze goed opgeleid moeten zijn. Alleen dan kunnen ze immers hun kinderen de cultuur en de islam overdragen op een zodanige manier dat ze zich kunnen redden in de Nederlandse maatschappij. Bij jongens heeft het belang van onderwijs vooral te maken met het opbouwen van een goede carrière en maatschappelijke positie. Dat levert op zichzelf status op en is voor hen van belang om later goed voor hun vrouw en kinderen te kunnen zorgen.

165

De wijze waarop meisjes die nadruk op onderwijs in overeenstemming brengen met de islam, impliceert overigens wel weer dat ze afstand nemen van de ouders. Dit lijkt zowel ingegeven te zijn door het publieke debat over vrouwen in de islam als door de gedachte dat hun ouders hen zouden beperken in hun mogelijkheden. Het fragment van Nora is daar een voorbeeld van:

Nora (20 jaar)

Ik ben blij dat ik vrouw ben. Nou goed een aantal oordelen; vrouwen worden onderdrukt, vrouwen worden geslagen. Nee. Nee! Wie zegt dat? Die imams op tv? Ja, wat zijn dat voor imams! Nee, weet je wat het is. Mensen die direct op iets afgaan ja, jongens als je daar geen kennis over hebt dan moet je je mond houden. Anders vraag je het. Als je iets ziet en je gaat meteen de rest ermee vergelijken, dat vind ik ook fout. Als je ziet wat voor rechten de vrouw in de islam heeft, of als je het zelf leest wat voor rechten de vrouw heeft in de islam, dan zou je echt weten hoe het is om een moslimvrouw te zijn. Ik heb altijd zoiets van, mensen die vinden het allemaal heel erg negatief, maar al dat negatieve dat is geen godsdienst, dat is cultuur. En dat vind ik heel jammer, dat dat door elkaar

wordt gehaald. Want de vrouw in de islam wordt echt gezien als iets heel moois, iets wat je moet beschermen en niet iets wat je zou moeten slaan of zou moeten onderdrukken of drie meter achter je moet lopen. Dat is echt alleen maar cultuur.

166 Nora, die een middelbare beroepsopleiding gevolgd heeft, baseert haar vrouw-zijn mede op haar visie op de 'zuivere' islam. Dat is een islam waarin vrouwen niet worden onderdrukt en niet worden geslagen. Haar reactie is niet alleen gebaseerd op datgene wat ze waarneemt onder moslims, maar in dit fragment ook op de beeldvorming in de media. Op deze wijze is haar 'zuivere' islam zowel een manier om binnen het kader te blijven dat haar ouders haar aanreiken, als een manier om een plaats te veroveren in de Nederlandse maatschappij. De meisjes reageren daarbij niet alleen op de vermeende beeldvorming bij autochtonen over moslimvrouwen, maar ook op concrete voorvallen die ze zelf meemaken. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het onderstaand verhaal van Aisha naar aanleiding van een vraag van een niet-moslimcollega op haar werk:

Aisha (18 jaar)

Dus het is niet zo dat... ik kreeg vandaag nog de vraag waarom is er geen vrouwelijke imam? Ja, dat weet ik niet. Dat soort vragen krijg ik gewoon. Toen zei een collega is het niet zo omdat vrouwen onderdanig zijn? Toen had ik zoiets van; oh dat denk jij dus? Nou dat is dus niet zo. Want ik kan je zeggen dat vrouwen nog eigenlijk hoger staan dan de mannen. Want de vrouw hoort beschermd te worden. Marokkanen zien inderdaad bescherming anders, die hebben zoiets van bescherming is tussen vier muren. Heel veel vrouwen komen ook niet buitenshuis. Dat is inderdaad weer een vorm van interpretatie van de eerste generatie. Die vrouw wordt dan tussen de vier muren beschermd. Daarbuiten kan haar van alles en nog wat overkomen, maar daarbinnen niet. Ik zou denk ik mijn kinderen niet zo opvoeden. Ik zou ze op islamitische wijze opvoeden.

Jongens beroepen zich ook op die 'zuivere' islam, maar geven daar een andere invulling aan:

Faisal (20 jaar)

MdK: Zou dat voor jou een probleem zijn als jouw vrouw ergens werkt met andere mannen?

Ja, ik denk het wel ja. Ja, kijk een vrouw hoort toch een beetje het huishouden te doen, dat is een ander woord maar voor de

kinderen te zorgen en op te voeden. Een man is toch meer eigenlijk de persoon die het gezin dan onderhoudt. Door middel van te werken. Dat was volgens mij het oude patroon in de jaren zestig of zeventig. Het was gewoon normaal dat de vrouw thuis bleef en de man ging werken. Maar tegenwoordig is dat natuurlijk allemaal veranderd. Tegenwoordig hebben vrouwen (Faisal bedoelt vrouwen in het algemeen, MdK) ook meer rechten.

Volgens Faisal is het juist niet de bedoeling dat vrouwen alleen maar aan hun maatschappelijke carrière werken. Faisal accepteert dat de situatie anders ligt dan bij bijvoorbeeld zijn moeder, maar vindt wel dat de man degene moet zijn die het gezin onderhoudt. De jongens uit het onderzoek blijken met onderwijs vooral hun maatschappelijke aspiraties te willen verwezenlijken. Voor de meisjes ligt dit wat anders zoals hierboven al werd gesteld. Onder jongeren en ouderen in Gouda wordt vaak de nadruk gelegd op het goed presteren van meisjes. Dit is deels terecht, maar het gaat daarbij ook deels om een vertekend beeld zoals blijkt uit het onderzoek van Bouw *et al.* (2003). Uit dat onderzoek blijkt duidelijk dat meisjes het weliswaar goed doen, maar hun achterstand op jongens nog niet hebben ingelopen en dat zij op latere (huwbare) leeftijd vaak toch kiezen voor een huwelijk en gezin. Veel meisjes ontleen juist aan het moederschap en het proberen een goede moslimvrouw te zijn (met vroomheid en zedigheid) een zeer sterke positieve identiteit, waarbij de verbondenheid met andere vrouwen (zusterschap) ook een zeer belangrijke rol speelt. Voor veel andere meisjes is dit ook belangrijk, maar voor hen komt het afmaken van een goede opleiding toch eerst. Ook voor hen blijft het moederschap een belangrijk ideaal en voor veel meisjes uit mijn onderzoek is het ook vanzelfsprekend dat zij degenen zijn die later voor hun kinderen zorgen (vgl. Bouw *et al.* 2003). Dit gebeurt deels door de druk van de omgeving, maar ook omdat zowel jongens als meisjes vinden dat meisjes meer geschikt zijn voor huishoudelijke taken en opvoeding van kinderen dan jongens (Demant 2005). De vraagtekens die Bouw *et al.* zetten bij de verbeterde positie van meisjes betekenen dat de claim van De Swaan dat de crisis van de mannelijkheid wordt veroorzaakt doordat zij hun machtspositie zouden verliezen niet erg overtuigend is. De Swaan (2006) stelt dat door het onderwijs de verhouding tussen jonge mannen en jonge vrouwen verandert, dat het beschikken over diploma's steeds belangrijker wordt en dat vrouwen steeds vaker de afweging moeten maken tussen doorleren of jong trouwen. Ze kiezen volgens De Swaan (2006: 23) vooral voor een traditionele levensloop om hun ouders niet van zich te vervreemden.

Meisjes in deze studie hebben het ideaal van moederschap echter ook geïnternaliseerd en zien dit niet als iets wat negatief is, maar juist bij hen hoort als moslimvrouwen.

6.3 Vroom en ingetogen gedrag

6.3.1 Internalisering van gedragsnormen

168 Uit de vorige paragraaf blijkt dat jongens en meisjes onderwijs erg belangrijk vinden om zich een positie te verwerven binnen de samenleving. Tegelijkertijd mag deze positieverwerving niet strijdig zijn met het ideaal van vroom en ingetogen gedrag. Dit ideaal wordt op verschillende manieren in de praktijk vormgegeven. Jongeren hebben daarbij de opvattingen van hun ouders geïnternaliseerd, maar hebben tevens de mogelijkheid om hun eigen opvattingen in praktijk te brengen. De wijze waarop ze dit doen is goed te analyseren door te letten op grenzen. Het gaat daarbij om grenzen tussen jongens en meisjes, grenzen tussen moslims en niet-moslims en tussen de eerste en tweede generatie. Jongeren zoeken de grenzen op, overschrijden ze én handhaven de grenzen.

Het is niet zo dat de beperkingen die worden opgelegd, bijvoorbeeld door ouders, altijd expliciet worden verwoord. Malika geeft dat duidelijk aan:

Malika (15 jaar)

Ik ben er nog nooit voor gewaarschuwd of zo. Ik weet zelf wel wat goed is en wat fout is. Dat weet ik zelf wel. Mijn moeder heeft nog nooit gezegd... kijk uit voor jongens of zo. Nee nog nooit.

Malika laat zien dat zij, zoals zovele jongens en meisjes, de opvattingen van haar ouders geïnternaliseerd heeft. Dat haar ouders niet specifiek op dit soort zaken gewezen hebben is niet zo bijzonder; de meeste jongens en meisjes stellen dat dit pas gebeurt als zij in de ogen van de ouders te ver gaan. Dat jongeren dergelijke regels toch kennen is ook niet zo verwonderlijk. Zij zien hoe anderen zoals ouders, zussen, broers en vrienden en vriendinnen met dit soort zaken omgaan. Het voorbeeld in het vorige hoofdstuk van de vader die zijn zoon leert bidden door het voor te doen in plaats van mondeling uit te leggen, past ook in dit plaatje. Het wijst erop dat jongeren niet alleen leren door verhalen en bijeenkomsten in de moskee over de islam en over wat het betekent om moslim te zijn, maar ook door naar anderen te kijken. Diverse studies (Bentley 1987, 1991, Strandbu 2005) benadrukken het belang van een dergelijke vorm van overdracht en verwijzen daarbij naar Bourdieus (1977)

habitus: het geheel van sociaal bepaalde en door mensen geïnternaliseerde disposities. Deze disposities bepalen op onbewuste wijze ons gedrag, onze smaak en onze perceptie van de wereld om ons heen (Strandbu 2005: 38). Ze maken deel uit van het culturele repertoire van jongeren en bepalen dus mede hoe de jongeren onderhandelen met hun omgeving over hun identiteit. Ze houden bewust of onbewust rekening met datgene wat ze aangeleerd hebben gekregen; voor Malika lijkt het vanzelfsprekend en natuurlijk om zo te handelen. Deze kennis bepaalt mede hun gedrag, niet alleen in hun eigen omgeving, maar ook daarbuiten. Zo laat Buitelaar (2002: 482-483) zien dat, hoewel vrouwen soms een andere richting op willen dan hun ouders voorstaan, zij het repertoire dat ze van hun ouders hebben meegekregen niet zomaar kunnen negeren.

169

Abbink (2001: 13) stelt terecht dat Bourdieu cognitieve elementen van het handelen van mensen geen goede plaats geeft en een 'overgesocialiseerd' beeld van menselijk handelen hanteert. Het vrije handelen (*agency*) lijkt in een dergelijke benadering te verdwijnen, evenals de reflexiviteit, terwijl deze ondanks het grote belang van de primaire socialisering wel degelijk aanwezig zijn, zoals uit het vorige hoofdstuk blijkt. Ook het voorbeeld van Malika laat dit zien. Het gegeven dat zij zich realiseert dat ze wel weet 'wat goed is en wat slecht is' zonder dat haar ouders dit gezegd hebben, is een voorbeeld van reflexiviteit en *agency* tegelijkertijd. *Agency* moet dan niet opgevat worden als rebellie tegen dominante waarden en normen, maar als vrijwillige verzoening daarmee. Mahmood (2005) laat in haar studie zien hoe vrouwen juist hun eigen invulling geven aan hun vroomheid en hun eerbaarheid. De nadruk die door de dominante mannen op die waarden wordt gelegd, stelt de vrouwen juist in staat om een eigen invulling te geven aan vroomheid en eerbaarheid en zo goede moslimvrouwen te zijn. Hetzelfde geldt voor de Marokkaans-Nederlandse moslimmeisjes in Gouda op het gebied van onderwijs en in het nastreven van vroom en ingetogen gedrag. Doordat Malika binnen de grenzen blijft die volgens haar voor haar ouders belangrijk zijn, krijgt zij het vertrouwen en daardoor de vrijheid om zich te ontwikkelen. Tevens houdt zij haar reputatie als eerbaar en vroom meisje hoog. Dit vindt ze niet alleen belangrijk voor haar ouders, maar ook voor zichzelf omdat ze vindt dat ze op deze manier een goede moslim is.

6.3.2 Opzoeken van grenzen

De gang van zaken rondom partnerkeuze is een goed voorbeeld van de ontwikkelingen die ouders doormaken en de wijze waarop jongeren diverse repertoires combineren. Ouders, zoals in het vorige hoofdstuk al werd gesteld, hebben een ontwikkeling doorge-

170

maakt waarin zij steeds meer vrijheid aan hun kinderen geven met betrekking tot partnerkeuze. De jongeren combineren het ideaal van keuzevrijheid van autochtone jongeren (zoals zij dat zien) met de wensen van hun ouders. Zij zullen op zijn minst de ouders om toestemming vragen voor een huwelijk en in veel gevallen zullen ouders hen niet dwingen om met iemand te trouwen die zij niet willen. De druk van de omgeving (zeker als het gaat om een huwelijk met een lid van de familie in Marokko) kan wel dusdanig groot zijn, dat ouders en kinderen daar moeilijk tegenop kunnen. Tegelijkertijd kunnen kinderen het ideaal van keuzevrijheid zo belangrijk vinden dat zij iedere inmenging ervaren als dwang. De ontwikkelingen bij ouders en jongeren lopen niet helemaal parallel aan elkaar en ouders nemen minder snel het 'Nederlandse' repertoire over dan jongeren (De Koning en Bartels 2005).

Dit betekent in de praktijk dat jongens en meisjes voortdurend de grenzen die hun ouders hebben gesteld willen opzoeken. Dit gebeurt vooral als het gaat om relaties van meisjes met jongens en vice versa. Zeker voor meisjes betekent de groeiende belangstelling voor het andere geslacht ook dat de interesse in de islam toeneemt. Nora verwoordt het zo:

Nora (20 jaar)

Je zit in de puberteit, jongens, islam, hoe gaan die twee samen ha ha.

Er zijn verschillende vragen die dan opdoemen en die bijvoorbeeld tijdens de door de moskee georganiseerde bijeenkomsten aan bod komen. Dit zijn vragen over maagdelijkheid, of het toegestaan is om verkering te hebben (net als 'Nederlandse' jongens en meisjes, wordt er vaak bij gezegd) en of mannen en vrouwen in elkaars nabijheid mogen verblijven. De meeste jongens en meisjes letten in hun omgang met elkaar sterk op de omgeving. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het verhaal van Farida.

Farida (16 jaar)

Ik heb wel, als mijn vader mij ziet met een jongen dat hij dan geen domme dingen gaat denken. Dus als hij me ziet, met een jongen ziet, dan moeten we wel met elkaar omgaan op een manier waardoor mensen niet raar gaan denken. Gewoon normaal met elkaar praten of zo, of je zit bij elkaar in de klas en je vraagt hoe laat het is, het is ook zo de meeste vaders denken gelijk dat er wat is als je aan een man vraagt hoe laat het is. Dat soort dingen. Waar ik wel op let denk ik, als je een jongen leuk vindt op school, dat je ze niet te veel gaat, hoe moet ik dat zeggen, ja, moeilijk onderwerp, hmm, ik denk dat je dan beter

geen relatie met elkaar kunt hebben voor het huwelijk. Bijvoorbeeld, zo'n relatie die ja leidt tot weer andere dingen hè, en dan ja.

Afgezien van de vraag of de vader van Farida inderdaad zo zou reageren als zij hier schetst, laat dit zien dat ze gevoelig is voor de indruk die ze zou kunnen geven aan haar omgeving. Wanneer de indruk ontstaat dat ze 'iets heeft' met een jongen is dat niet alleen slecht voor haar reputatie, maar ook voor haar vader en de rest van de familie. Niet alleen meisjes letten op hun omgeving, ook jongens doen dat. Dit is meestal omdat zij geen zin hebben in het geroddel dat zou kunnen ontstaan en ook uit bescherming voor het meisje. Said is daar een voorbeeld van:

171

Said (17 jaar)

MdK: Waar spreek je dan af?

Je vraagt natuurlijk wat voor jou het beste is. Want je doet het eigenlijk geheim. Je doet het op een manier dat het niet opvalt. Dat mensen je niet zien. Ja, het is eigenlijk niet leuk om dat te doen, maar ik vraag gewoon: 'Wat vind jij het beste? Ik heb liever niet in Gouda en jij hebt liever niet in jouw stad. Jij komt uit Rotterdam dus, waar ben jij meermalen geweest, waar vond jij het prettig om daar af te spreken?' Nou daar geeft ze dan antwoord op. Ik doe het dus eigenlijk op haar manier. Liever niet in Gouda. Als je in Gouda afspreekt, ook al praat je alleen met elkaar, dan hebben ze al een slecht idee over je. Vooroordelen zomaar. Dat is niet zo prettig. Kijk voor jongens is het niet zo erg die vooroordelen, je weet zelf waar je mee bezig bent. Maakt mij niet uit wat de mensen over je zeggen. Het interesseert me toch niet. Je weet van jezelf, ik ben bezig met mijn studie en dat gaat voor, klaar. Wat achter m'n rug gezegd wordt, kom het maar gewoon tegen me zeggen. Dat vind ik duidelijk, geen probleem. Maar zij, als ze dat zien. Dan zien ze haar als een ja, vies woord, als een hoer.

Said geeft aan dat het voor jongens minder consequenties heeft dan voor meisjes wanneer ze met elkaar gezien worden. Voor jongens lijken relaties met meisjes inderdaad minder problemen op te leveren, zowel in de ogen van andere jongeren als van hun ouders. Wanneer jongens een vriendin hebben, spreken zij dan ook meestal af buiten Gouda. Rotterdam, Den Haag, maar vooral Hoog Catharijne in Utrecht zijn geliefde ontmoetingsplaatsen. Hoog Catharijne is populair vanwege de vele winkels en plaatsen om te eten,

maar ook omdat het goed bereikbaar is met het openbaar vervoer vanuit Gouda, jongeren er in de massa kunnen opgaan en er veel plekken zijn waar je onder elkaar kunt zijn.

6.3.3 Het overschrijden van grenzen

172 Het grootste deel van de meisjes en jongens rebelleert niet openlijk tegen hun ouders. Het imamconflict in het vorige hoofdstuk is een incident en het explosieve karakter ervan is niet exemplarisch voor de relatie tussen ouders en jongeren. De grenzen aan het gedrag van jongeren worden gesteld door ouders, leeftijdgenoten en andere belangrijke derden, en de meeste jongens en meisjes verzetten zich daar niet tegen. De enkeling die dat wel doet, doet dat meestal in het geheim, maar dat wordt door anderen sterk afgekeurd zoals blijkt uit onderstaand fragment:

Logboek 2002

De meisjes hebben een geanimeerd gesprek over jongens. 'Mag je een vriendje hebben?' vraagt Nabila (14 jaar). 'Nee, dat mag niet volgens de islam,' zegt Fouzia (14 jaar) tegen haar. 'Waarom niet, wat maakt dat uit? En je ouders dan?' vraagt een ander meisje. 'Die hoeven dat toch niet te weten?' zegt Nabila. 'Ga je het dan stiekem doen? Dat komt toch uit,' zegt weer een ander meisje. 'Tsja, wat moet je dan anders,' zegt Nabila. 'Waarom mogen Nederlandse meisjes dat wel? We vragen het aan de imam!' zegt Amal (12 jaar).

Niet iedereen is het daarmee eens: 'Zoiets vraag je toch niet aan de imam.' Hij zal zich doodschamen om daarover te praten. Najat schrijft het niettemin toch als vraag voor de imam op. Het gesprek kan op afkeuring rekenen van twee meisjes. We zitten hier toch in een moskee, is hun mening en die van sommige andere meisjes. In het bijzonder Fouzia is erg verontwaardigd over de uitlatingen van Nabila. Het mag niet en je kunt dat niet maken, is zo'n beetje de houding. De meeste meisjes vinden dat Nabila erg 'fout' bezig is; het gaat tegen de islam en ze heeft weinig respect voor haar ouders.

Het bovenstaande fragment laat zien dat meisjes aarzelen om met dergelijke vragen naar een imam te gaan. Weliswaar heeft Najat de vraag opgeschreven, maar in de bijeenkomst met de imam is de vraag niet aan de orde gekomen omdat de meisjes dit niet durfden. Dergelijke zaken worden dus wel onderling besproken en ook op internet voorgelegd aan anderen. Het fragment laat zien dat de confrontatie met andere repertoires (in dit geval volgens Nabila

met die van autochtone Nederlandse meisjes) leidt tot een reflectie op het eigen repertoire. Het feit dat Nabila er stiekem tegenin wil gaan, leidt tot grote afkeuring. Het is tegen de islam en het is respectloos naar de ouders toe. Dit laatste is volgens de meesten ook weer tegen de islam. Het respect en de liefde voor de ouders plus het feit dat meisjes opvattingen over omgaan met jongens geïnternaliseerd hebben, leidt ertoe dat ze niet zo snel zullen rebelleren. Wanneer jongens en meisjes over hun ouders praten, doen ze dat (enkele uitzonderingen daargelaten) met duidelijke genegenheid. Een belangrijk element daarbij is dat veel jongeren vinden dat hun ouders zich hebben opgeofferd om voor hun kinderen een goede toekomst te vinden en dat zij daarom hun ouders iets schuldig zijn (vgl. Prieur 2002: 59).

173

Wanneer grenzen overschreden worden, leidt dat overigens lang niet altijd tot grote conflicten. Wanneer dit gebeurt gaat het vooral om relaties tussen jongens en meisjes. Op andere gebieden geldt dit veel minder, zoals in het onderstaande voorbeeld van Salma:

Salma (17 jaar)

Kijk ik doe echt veel aan islam hè. Ik bid, ik vast, ik geef aan de armen en ja goed ik ben nog niet naar Mekka geweest. En 's avonds voordat ik naar bed ga zeg ik altijd de *shahada*, een soort klein gebedje. Maar een hoofddoek nee dat niet. Niemand draagt in onze familie een hoofddoek. Mijn moeder niet, haar zussen niet, mijn zus niet. Thuis doet eigenlijk niemand veel aan de ramadan. Mijn moeder niet. Die is heel modern. Ik ben eigenlijk ook nog te jong om een hoofddoek te dragen en ja het moet wel uit je hart komen en niet omdat iemand het zegt.

MdK: Je zegt je doet veel aan islam. Wat doe je dan?

Ja, ik doe alle vijf zuilen. *Shahada*, ramadan, bidden, *zakat*, *hadj* nog niet dan, respect voor ouderen en mijn broers.

MdK: Wat vindt je moeder ervan dat je dat doet?

Eerlijk gezegd praat ik thuis helemaal niet zoveel over de islam. Ze vindt het wel goed, ook wel omdat haar zussen (van haar moeder, MdK) er helemaal niks van weten. Ik heb van mijn moeder bidden geleerd, maar het meest heb ik mezelf toch geleerd. Ik lees veel en zo. Als ik iets vraag aan mijn broers over de islam dan zeggen ze: 'Pff ga toch weg daar geloof je toch niet in!' Maar ik geloof daar wel in! Kijk hè en als je wel een hoofddoek draagt en ja kijk dan kun je niet roken

hè. Ja, dat kan wel en ze moeten dat ook zelf weten maar eigenlijk kan dat niet hè. Het hoort niet; het is *makruh*. Kijk en ik houd me wel aan de regels maar een hoofddoek dragen dat past niet bij mij. Niet dat ik heilig ben of zo hoor, helemaal niet.

MdK: Waarom past dat niet bij jou?

174 Ja, ik weet het niet. Kijk als ik thuiskom of zo bij familie en ja kijk daar draagt niemand een hoofddoek. Als ik dat wel doe ja dan gaan ze van alles denken. En het staat me niet ha ha (lacht hard). Als je een goede moslim bent, hoort daar dan ook een bepaald gedrag bij. Kijk je hebt natuurlijk ook meisjes met een hoofddoek en die zijn toch op het slechte pad. Ja, dan moet je eigenlijk geen hoofddoek dragen.

De wijze waarop Salma de islam ziet, heeft veel weg van het repertoirebegrip zoals dat in deze studie gehanteerd wordt. Zij kan verschillende elementen uit dat repertoire nemen om haar moslimidentiteit in te vullen. Dat ze andere elementen uit dat repertoire niet activeert, doet voor haar niets af aan haar moslimidentiteit. Deze vrijheid is echter niet absoluut. Salma is in tegenstelling tot haar broers en moeder veel met de islam bezig. De druk van haar broers en moeder is echter zo groot dat ze afziet van het dragen van een hoofddoek. Enkele jaren later voelt ze zich sterk genoeg om die druk te weerstaan en gebruikt ze het moment dat ze naar een nieuwe school gaat om wel een hoofddoek te dragen. Haar zussen en moeder dragen dan nog steeds geen hoofddoek. Hierbij moet wel gezegd worden dat Salma een uitzondering is. Niet alleen omdat haar familie volgens haar niet religieus is, maar vooral vanwege haar verzet tegen haar familie.

6.3.4 Vaststellen van grenzen

Behalve het opzoeken en overschrijden van de grenzen, stellen jongeren ook voortdurend de grenzen vast. Hiermee geven ze zelf invulling aan het ideaal van vroom en ingetogen gedrag.

Farida (16 jaar)

Ik ben wel tevreden eigenlijk. Ik hoef niet veel, ik hoef niet weinig, maar ik hoef niet meer of zo. Te veel vrijheid vind ik ook weer een beetje, ja niet zo slim.

MdK: Waarom?

Dan ga je denk ik dingen doen die helemaal niet bij de islam horen. Geen hoofddoek. Je ziet tegenwoordig al Marokkaanse meisjes die piercing gaan dragen, weet ik veel. Ja, dat zijn zeg maar de redenen, denk ik. Als ik domme argumenten geef moet je het zeggen hoor.

Farida beperkt als het ware haar eigen vrijheid, met als doel een betere moslimvrouw te zijn. Tegelijkertijd realiseert ze zich dat ik dat wellicht een domme uitspraak vind (als niet-moslimse autochtone Nederlander). Het overschrijden van grenzen op het gebied van genderverhoudingen leidt over het algemeen (nog) niet tot een verandering in de normen die eraan ten grondslag liggen. Wat wel verandert is de invulling en de beleving van die normen. De islam, zoals de jongeren die zien, staat daarbij niet ter discussie, maar wel het gedrag van andere moslims. Bij meisjes gaat het dan vooral om de grotere vrijheid die jongens zouden hebben. Bij beide groepen gaat het overigens ook om de wijze waarop jongens en meisjes omgaan met de islam. Wanneer andere jongeren of zichzelf zich niet aan de islam houden, wijten zij dat aan een gebrek aan *imaan* (geloof) en aan de invloed van de 'Marokkaanse' cultuur waardoor mannen bevoorreed zouden worden boven vrouwen.

175

Met een dergelijke opvatting waarbij de islam geldt als maat voor gedrag, beoordelen jongens en meisjes elkaars gedrag. Ook jongeren, zoals Leila, die het geloof niet zo praktiseren (in de zin van bidden en hoofddoek dragen bijvoorbeeld), stellen het gedrag van jongens en meisjes aan de kaak.

Leila (18 jaar)

De meeste mensen die ik zie, ik ga niet veel met Marokkaanse jongens en meisjes om, vooral niet met Marokkaanse jongens, Marokkaanse meisjes zeg maar die ik ken die doen dingen die ze niet mogen doen, laat ik het zo zeggen. En we begrijpen elkaar ook helemaal niet weet je. Mensen van wie je het niet zou verwachten die doen het dus weer wel. Dat vind ik altijd weer wat minder.

MdK: Wat bedoel je daarmee? Omgaan met jongens of uitgaan?

Nee dat niet. Gewoon bepaalde dingen die niet horen, laat ik het zo zeggen. Ik ken niet alle meiden, ik ken niet zo veel meiden, maar meiden die ik zie op straat of Marokkaanse jongens die ik zie op straat, ja het gaat gewoon steeds achteruit, laat ik het zo zeggen.

MdK: Maar wat zijn dan precies die concrete dingen? Kleding of weet ik wat?

Kleding, make up van hier tot Tokio, ik vind het heel triest om te zien voor die meiden zelf, want ze weten niet waar ze mee bezig zijn, maar ja dat moeten ze zelf weten. Marokkaanse meiden die bij Marokkaanse jongens in de auto stappen en die Mercedes waar ze die vandaan hebben weet ik ook niet. Je ziet het allemaal.

176 Leila geeft hier goed weer wat er afgekeurd wordt bij jongens en meisjes. Bij jongens gaat het in de eerste plaats om jongens die hun inkomsten uit criminele zaken halen en daarvoor soms meisjes gebruiken. Deze jongens worden door sommige meiden ook wel 'macho's' genoemd. Het uiterlijk van deze jongens is daarbij ook van belang. Ze worden beschreven als jongens die behangen zijn met gouden kettingen (hetgeen volgens sommige meisjes niet mag van de islam) en veel gel in hun haar hebben zitten.² Veel meisjes keuren, naast de criminele activiteiten van sommige jongens, ook de wijze af waarop jongens met meisjes omgaan. Vooral de 'macho's' hebben in hun ogen geen respect voor meisjes. Zoals de jongens en meisjes hierboven al aangeven, komt het wel degelijk voor dat jongens en meisjes relaties hebben. In het geval van jongens gaat het dan meestal om autochtone Nederlandse meisjes, maar soms ook om Marokkaans-Nederlandse meisjes. Wanneer een relatie 'serieus' wordt, dan is de norm onder jongens en meisjes dat het met een moslim of moslima moet zijn. Jongens én meisjes zijn op dit gebied, in de praktijk, restrictiever voor meisjes dan voor jongens.

Een van de manieren om de grenzen te handhaven is de sociale controle en roddel. Bijna alle jongens hebben de neiging om zich op te stellen als hoeders van de vrouwelijke moslims. De mate waarin dit gebeurt, verschilt overigens nogal en hoeft ook niet altijd tot problemen te leiden.

Hajar (15 jaar)

Dus de hele familie heeft zoiets van ja je moet oppassen, dit dat. Soms komt mijn neefje zo bij mij gluren, van ben je wel goed bezig? Echt, komt hij naar mij toe. Mijn moeder zei: 'Ze doen zoiets omdat ze, mijn broertje of oom, omdat ze van je houden.' Als iemand iets met jou doet, ja ach wat maakt het uit. Als zij een slecht meisje is, dan heeft ze zichzelf ermee. Terwijl iemand die er echt mee zit, die denkt dan wel na, denk ik.

MdK: Is dat nou alleen bij Marokkanen dat er zo onderling op elkaar wordt gelet?

Hanane (16 jaar)

Gewoon alle islamieten denk ik.

MdK: Komt dat ook echt vanuit de islam dan?

Hajar

Nee, tenminste, het is wel door islamieten verzonnen maar het heeft niets met islam te maken. Het is gewoon de taak van een meisje om goed te leven zeg maar en haar eer te behouden en haar broertje, ja die hoort er ook mee bezig te zijn. Dus daarom. Je bent gelijk in de ogen van Allah.

177

Het is meer iets wat van de cultuur komt, denk ik dan. Ja, ik weet niet wat het is. Soms heb ik het gevoel dat ze het niet doen omdat ze stoer willen zijn voor hun vrienden maar omdat ze bang zijn. Als er iets met mij gebeurt dan zullen ze er toch mijn broertje mee pesten, van kijk dat is geen goed meisje en zo, dat is een hoer.

Hajar en Hanane geven aan dat dergelijk gedrag van jongens vooral bij de cultuur hoort. Dit betekent dat ze het zelf anders zouden willen, maar uit het fragment wordt ook duidelijk dat het hun niet lukt om het gedrag van jongens te veranderen. Termen als 'hoer' en 'macho' worden gebruikt voor jongeren die de grenzen overschrijden, maar zeker zo vaak om tegelijkertijd duidelijk te maken waar die grenzen liggen. Het fragment van Hajar en Hanane laat zien dat de familie daar een rol bij speelt, maar dat het voor een groot deel ook een spel is tussen jongens en meisjes onderling. Meisjes streven daarbij naar meer gelijkwaardigheid, terwijl jongens de traditionele rolverdeling en machtsverdeling willen behouden. De op het oog soms seksistische opmerkingen van jongens werden ook tijdens discussies met meisjes fel aangevallen door diezelfde meisjes, waarbij sommige jongens (in ieder geval tijdelijk) bakzeil haalden. Tevens gebruiken meisjes dezelfde termen om het gedrag van andere meisjes te evalueren, waarmee ze ook zichzelf in het middelpunt van de 'gender politics' plaatsen. Dit laat vooral zien dat vrouwen niet alleen belangrijke grensmarkeerders zijn tussen moslims en niet-moslims. Ze zijn ook de inzet van de 'identity politics', met als doel de controle over vrouwen en over de islam.

Opvallend hierbij is de rol van de salafi's in Gouda. Een van de redenen waarom meisjes ontzag hadden voor deze groep is dat zij zich verre houden van 'machogedrag' en op een 'respectvolle' ma-

nier omgaan met vrouwen. Zeker in de kringen van de salafi-jongeren is de kritiek op het gedrag van andere moslimjongeren zeer sterk. De salafi's hebben daarbij de neiging om stereotype beelden over moslimvrouwen om te draaien en de vrijere seksuele moraal onder autochtone Nederlanders te presenteren als onderdrukking en uitbuiting van de westerse vrouw. Dit kan voor sommige meiden de interesse in het salafigedachtegoed vergroten en een reden voor hen zijn om zich erbij aan te sluiten. Waar De Swaan (2006) radicalisering en fundamentalisme dus vooral ziet als een reactie van mannen tegen het mogelijke verlies van hun sterke machtspositie, keren deze meiden zich juist naar de salafi's omdat zij verwachten dat salafi-jongens op een respectvollere manier met hen omgaan door zich, bijvoorbeeld, ook aan de maagdelijkheidseis te houden. Moederschap en vroomheid zijn voor deze meisjes zeer belangrijke doelen. Dit leidt weer tot ergernis van sommige andere meiden zoals Thamimount die inmiddels niet meer tot de salafi's behoort en het volgende aan mij schreef:

Thamimount (18 jaar)

Een moslima behoorde nederigheid te tonen, te streven naar het gezinsleven, het behagen van haar man en het zien opgroeien van haar kroost behoren tot de kern van haar leven. Het volgen van een opleiding en daarmee het meedoen aan het mengen van mannen en vrouwen is uit den boze, men leek er voornamelijk tijdens lezingen en bijeenkomsten werk van te maken om elke vorm van ambitie die niet direct gericht was op religie de kop in te drukken. Het gezinsleven van een moslim werd zodanig geromantiseerd dat jonge meisjes vanaf 16 trouwplannen maakten met die 'mashallah³-broeder', om vervolgens binnen een week zwanger te raken en na een maand in tranen uit te barsten met de mededeling dat hij toch niet zo heel erg 'mashallah' is. Grof gezegd is 80 procent van de gesloten huwelijken in mijn omgeving over de afgelopen 3 jaar op de klippen gelopen. Niet altijd vloeit hier een scheiding uit voort, in veel gevallen is de vrouw botweg doodongelukkig, en doet de man in de naam van islam waar hij zin in heeft. Deze situaties hebben mij uit mijn roes gehaald...

Het is tijdens mijn onderzoek niet helemaal duidelijk geworden of dergelijke beweegredenen ook voor jongens gelden. In enkele gevallen hebben jongens de gedachte dat er een soort morele crisis is onder moslimjongeren pas ontwikkeld op het moment dat zij zich in het salafigedachtegoed hadden verdiept. Deze morele crisis heeft dan betrekking op het in hun ogen te vrije gedrag van moslimjongens en -meisjes en de criminaliteit onder Marokkaans-Nederland-

se jongens. Het zijn vooral de salafi-jongeren die een tekort aan *imaan* (geloof) aanwijzen als oorzaak van die morele crisis. Op deze manier worden gender en de maatschappelijke problematiek gereligioniseerd.

6.4 Moslim en moslima

6.4.1 Vrouwelijkheid en moslim-zijn

Termen als 'hoer' en 'macho' roepen de vraag op hoe jongens en meisjes mannelijkheid en vrouwelijkheid in relatie tot islam zien. De meeste jongens en meisjes in mijn onderzoek zijn van mening dat de seksen wel gelijkwaardig zijn, maar niet gelijk. Het gaat volgens hen om de complementariteit van de seksen. Vrouwen en mannen hebben volgens deze opvattingen verschillende taken en verantwoordelijkheden ten opzichte van elkaar en deze verschillen zijn van nature gegeven. Daarbij is het de taak van de vrouw om binnenshuis de zaken te regelen en voor de huishouding en de kinderen te zorgen. Waar zowel jongens als meisjes een duidelijk beeld voor ogen hebben met betrekking tot vrouwelijkheid, is mannelijkheid en moslim-zijn sterk onderbelicht en ongereflekteerd. Dit bleek bijvoorbeeld tijdens de interviews waarbij ik jongens en meisjes vroeg om verschillende identiteiten in volgorde van belangrijkheid te zetten: moslim, man, vrouw, Nederlander, Marokkaan, Berber, Arabier. Meisjes zetten over het algemeen moslim op de eerste plaats en dan vrouw (twee van de twintig hanteerden de omgekeerde volgorde). Jongens negeren de identiteit als man of gaven aan niet te weten wat ze daarmee moesten doen. 'Ik ben toch gewoon een man', werd er dan gezegd. Een van de redenen voor dit verschil tussen jongens en meisjes is waarschijnlijk dat meisjes veel vaker verantwoording moeten afleggen over hun gedrag en opvattingen. Meisjes zoals Aisha en Farida verzetten zich tegen beeldvorming over moslimvrouwen als dom of onderdrukt. In het publieke debat staan vrouwen in het centrum van de aandacht door onderwerpen als de hoofddoek, de al dan niet vermeende onderdrukking van de vrouw en de scheiding der seksen zoals in hoofdstuk 4 al bleek (vgl. Prieur 2002).

De hoofddoek speelt hier een belangrijke rol, zowel in discussies binnen de groep als tussen moslims en niet-moslims. Een analyse van de wijze waarop meisjes omgaan met de hoofddoek geeft aan dat de relatie hoofddoek en vrouwelijkheid verschillende betekenissen en invullingen krijgt, al naargelang de relatie met anderen (moslims, niet-moslims, jongens, meisjes, ouderen) en tijdstip (als puber of volwassene, voor en tijdens het dragen van de hoofddoek). Bij niet-moslims staat de hoofddoek in de aandacht als een

uiting van extremisme of als symbool van de weigering om te integreren of van vrouwenonderdrukking in de islam of een combinatie hiervan (Shadid en Van Koningsveld 2005).⁴ Deze aandacht heeft consequenties voor de meisjes en hun besluit wel of geen hoofddoek te gaan dragen. Er spelen daarbij twee factoren een belangrijke rol: de omgeving en de gevolgen van het dragen van een hoofddoek zoals de meisjes die voorzien. Dit laatste heeft eveneens met de omgeving te maken, maar ook met gedragsregels vanuit de Koran die volgens de meisjes samenhangen met het dragen van een hoofddoek.

180 *Bouchra*⁵ (17 jaar)

Als iemand aan mij vraagt waarom ik geen hoofddoek draag, dan zeg ik: 'Pas als ik getrouwd ben.' Kijk, ik wil het zelf wel, maar toch ook weer niet. Ik wil het wel, omdat ik er ook een beetje bij wil horen. Daarom doe ik het ook wel eens. Maar eigenlijk vind ik het ook wel weer raar als ze naar mij kijken en zo. Misschien doe ik het ook wel niet als ik trouw. Dat hangt ook van mijn man af, hoe die dan daarover denkt. Mijn moeder heeft het ook zelf bepaald.

Het dragen van een hoofddoek wordt als moeilijk ervaren. Dit heeft onder andere te maken met de overtuiging dat wie een hoofddoek draagt, daarbij passend gedrag moet vertonen.

Salima (17 jaar)

Als je een hoofddoek draagt mag je een heleboel dingen niet meer wat je nu wel doet. Voor mij geldt dat in ieder geval.

Meisjes vinden dat ze zich anders moeten gaan gedragen als ze een hoofddoek dragen. Veel meisjes halen dan voorbeelden aan van andere meisjes die zich volgens hen 'slecht gedragen', maar wel een hoofddoek dragen. Ze bedoelen dan meisjes die zich 'te veel' met jongens inlaten, drugs gebruiken enzovoort. Het feit dat de meisjes dergelijke voorbeelden geven, maakt duidelijk dat dit wel voorkomt. Het is zeker niet zo dat meisjes die een hoofddoek dragen ook allemaal regelmatig bidden of alleen *halal* vlees eten of nooit uitgaan. Dergelijk, in de ogen van de omgeving, inconsequent gedrag kan wel op flinke afkeuring rekenen. Zulke meisjes zouden dan eigenlijk geen hoofddoek moeten dragen, vinden sommigen. Dit is ook één van de redenen dat de meisjes en hun ouders erop tegen zijn dat ze al op heel jonge leeftijd een hoofddoek dragen.

Bouchra (17 jaar)

Met kleine meisjes is het anders. Dan ben je er gewoon nog niet aan toe. Dan kan je nog niet, effe met de veiligheidsspeld gewoon de hoofddoek goed doen. Ik vind het wel knap van meisjes als ze het doen, dat wel, ja het hoort eigenlijk gewoon wel, maar ik vind het ook wel knap. Ze moeten het ook gewoon doen als ze dat willen, maar ik denk niet dat ze dan echt veel uit de Koran weten; ze doen het dan echt uit hun hart. Pas als ze ouder worden, dan pas gaan ze echt begrijpen wat de islam is.

Pas wanneer meisjes ouder worden zouden ze de verantwoordelijkheid die bij het dragen van een hoofddoek hoort, aankunnen. Ze zouden dan ook beter bestand zijn tegen de reacties van anderen: familieleden en vriendinnen, maar ook autochtonen tegenover wie zij zich moeten verantwoorden voor het dragen van een hoofddoek. Tegelijkertijd geven ze door middel van het dragen van een hoofddoek ook een boodschap af aan hun omgeving. Het dragen van een hoofddoek kan ouders het vertrouwen geven dat hun dochter zich naar de islamitische regels richt. Khosrokhavar (1997: 126) noemt dit een *légitimé islamique* waarbij meisjes de islam instrumentaliseren en gebruiken als strategie om hun persoonlijke vrijheid te vergroten. Het dragen van een hoofddoek wordt door zowel ouders als meisjes gezien als een teken van volwassenheid. Ze krijgen hierdoor echter niet alleen meer vertrouwen; het zorgt er ook voor dat er bepaalde verwachtingen ontstaan omtrent het gedrag van een meisje. Een meisje met een hoofddoek dient volgens de heersende opvattingen van veel ouders niet te amicaal om te gaan met jongens. Meisjes geven ook een boodschap af aan jongens: 'Ik ben moslima, houd daar rekening mee wanneer je met mij omgaat.' Opvallend is dat veel sociaal zwakkere meisjes, die moeite hebben om een, volgens de islamitische regels, verantwoorde houding ten opzichte van jongens aan te nemen, of zelfs grensoverschrijdend gedrag vertonen, hiervan gebruikmaken om zich te redden in het sociale verkeer en om (verder) afglijden te voorkomen. Deze meisjes 'verschuilen zich in hun hoofddoek', zo is de reactie van enkele oudere vrouwen uit de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap. De derde boodschap is die naar de autochtonen met wie de meisjes in aanraking komen. Ze geven uiting aan hun identiteit als moslima. Naarmate ze ouder worden, komen ze meer in aanraking met autochtonen, tijdens stages, vakantiebaantjes, regulier werk. De uitkomst van een dergelijk ontwikkelingsproces dat de meisjes naar eigen zeggen moeten doormaken, is zeer verschillend. Ook hier zien we de grote variatie aan individuele invulling.

Meisjes presenteren het dragen van een hoofddoek daarbij vaak

182

als een eigen keuze die losstaat van eventuele druk uit hun omgeving. Bartels (2001b: 56-57) laat zien dat een dergelijk discours aansluit bij een belangrijke norm onder jongeren die ook geaccepteerd is in de rest van de Nederlandse samenleving. Eigen keuze geeft aan dat meisjes de hoofddoek niet zomaar dragen of omdat het moet van de omgeving, maar dat het een doordachte en zelfbepaalde keuze is. Kritiek vanuit niet-moslimse autochtone Nederlanders zou daarmee voorkomen worden aangezien ook onder autochtone Nederlanders eigen keuze zeer belangrijk gevonden wordt. Of die verwachting terecht is, is nog maar de vraag. De hoofddoek wordt ook gezien als symbool van fundamentalisme en soms als belediging van de autochtone Nederlandse vrouw. Ook al is dit meestal onterecht, het presenteren van het dragen van de hoofddoek als eigen keuze doet niets af aan die indruk. Verder wordt uit mijn onderzoek duidelijk dat meisjes weliswaar een eigen keuze maken voor de hoofddoek, maar dat de sociale omgeving van moslims en niet-moslims daar wel degelijk een rol bij speelt.

Net als andere aspecten van de relatie gender en moslimidentiteit, krijgt de invulling van vrouwelijkheid verschillende betekenissen die tot stand komen in relatie met anderen. Dit heeft weer gevolgen voor de relatie tussen gender en moslimidentiteit. Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk door de wijze waarop jongens kijken naar meisjes die een hoofddoek dragen. De jongens in dit onderzoek hebben grotendeels dezelfde opvatting als de meisjes; ze stellen bijna allemaal dat een hoofddoek verplicht is in de islam.

Amir (17 jaar)

MdK: Vind je dat belangrijk dat meisjes een hoofddoek dragen?

Kan me eigenlijk niet zoveel schelen. Als ze hun geloof volgen dan heb ik er geen moeite mee. Mijn zusje draagt er nu geen. Maar later wel denk ik. Ik denk dat ze het wel moet en ik zou er wel wat van zeggen, maar ja, als ze niet zou willen, wat kan ik dan doen? Als je getrouwd bent dan moet de vrouw een hoofddoek dragen. Dus dan moet de man het haar verplichten. De vrouw moet wel luisteren. Maar ze is natuurlijk geen slaaf. Hij mag ook niet zeggen: 'De hoofddoek moet af.' Dan hoeft ze niet te luisteren.

MdK: Als je zelf trouwt, dan moet je vrouw een hoofddoek dragen?

Kijk, dat ligt eraan wat zij zelf wil. Maar als er kinderen zijn, ja dan zal ik wel zeggen: 'Ik weet niet wat jij wil maar ik wil

dat ze moslim worden. Dus moet jij een hoofddoek dragen.’
Maar ja dan moet ik me ook goed gedragen.

MdK: Hoe bedoel je dat jij je dan ook goed moet gedragen?

Nou gewoon, bidden, niet roddelen. Goed gedrag. Zeker als er kinderen zijn.

Net als bij de opvattingen van de meisjes vinden we dus ook hier de gedachte terug dat het dragen van een hoofddoek betekent dat een vrouw (en de man die met haar getrouwd is) ‘passend’ gedrag dient te vertonen. Net als de meisjes geven ook de jongens aan dat het gaat om het beschermen van de vrouw tegen mannen. Meisjes die een hoofddoek dragen hebben duidelijk een streepje voor bij de jongens, mits hun gedrag ‘serieus’ is.

183

Said (17 jaar)

MdK: Wat is een *mu'min*?

Mu'min is iemand die gelovig is, écht gelovig.

MdK: Betekent dat bijvoorbeeld dat een meisje een hoofddoek moet dragen?

Ja. Niet verplicht, niet van mij. Dat wil ik niet zeggen. Van hee als jij geen hoofddoek draagt, wil ik niet met je trouwen. Dat is, er wordt gewoon over gesproken, op een rustige manier, een vriendelijke manier zodat zij ook het gevoel krijgt. Want als jij moslim bent weet je tenminste wat er in de Koran staat, dat het nodig is. Dat weet zij zelf dan ook. Ze wordt niet gedwongen, dat krijgt ze van, als je 18 of 19 bent, dan heb je die gedachten al. Niet op een moment van ja als ik een man heb, die gaat mij dwingen. Dat kan niet. Je kan een vrouw niks dwingen. Je kan er alleen over praten. Op een rustige wijze, op een manier dat overeen komt, dat je elkaar na het gesprek nog steeds vriendelijk aankijkt, blij en ja samenleeft gewoon.

Jongens lijken zich verschillend te gedragen ten opzichte van meisjes met een hoofddoek in vergelijking met meisjes zonder een hoofddoek.

Faisal (20 jaar)

MdK: Vind jij dat jongens zich anders gedragen naar meisjes met hoofddoek dan meisjes zonder hoofddoek?

Ja, dat is heel moeilijk te zeggen voor iedereen. Je hebt jongens die hebben respect voor meisjes met hoofddoek maar minder, ja niet geen respect, maar minder respect voor meisjes die geen hoofddoek dragen denk ik. Als ze een meisje met hoofddoek zien, denken ze, van dit is, laten we het hopen, goed meisje die zich met het geloof bezighoudt, en die geen domme dingen in haar hoofd haalt. Die laat je denk ik ook met rust. Maar als je dan geen hoofddoek draagt en er een beetje aantrekkelijk bij loopt, strakke kleding, bepaalde... ja zich blootgeeft, ja ik denk dat ze toch daarop afgaan denk ik. Ik wil niet zeggen dat de jongens even lief zijn hoor. Die zijn even erg denk ik.

184

Dit wil niet zeggen dat meisjes met hoofddoek en jongens op straat of op school afstand houden van elkaar of dat meisjes met hoofddoek nooit lastiggevallen worden door jongens. Tijdens observaties in Gouda, vooral in het centrum in de winkelstraat Kleiweg, zag ik veel meisjes met hoofddoek en jongens die met elkaar praat-ten, grapjes maakten enzovoort. Wel is de omgang van jongens met meisjes met hoofddoek over het algemeen wat voorzichtiger. Voor jongens heeft het dragen van een hoofddoek, naast de opvatting dat het een religieuze verplichting is, heel duidelijk betrekking op het structureren van de relaties tussen jongens en meisjes. Meisjes op hun beurt realiseren zich dat en enkelen handelen daar ook naar zoals we hiervoor konden zien. Tegelijkertijd zijn jongens zich ook bewust van de reacties die een hoofddoek kan oproepen en be-wondering voor de meisjes die het ook daadwerkelijk doen is er ook. Zelfs al vinden ze dat het dragen een verplichting is, zoals bij Hicham:

Hicham (17 jaar)

MdK: Waarom moet ze een hoofddoek dragen?

Omdat er islamitische regels zijn. Een vrouw is verplicht om een sluier te dragen. Ik vind het heel knap van Marokkaanse meisjes die een sluier dragen.

MdK: Waarom?

Omdat het heel moeilijk is in de Nederlandse samenleving. Sommigen schamen zich rot omdat ze een hoofddoek dragen. Sommigen zijn echt assertief. Die dragen een hoofddoek en schamen zich nergens voor. Dat vind ik heel knap.

MdK: Nog meer over de meisjes?

Dit wil niet zeggen dat ik wat tegen meisjes heb die geen hoofddoek dragen. Nee.

Net als Said hiervoor wijst Hicham erop dat een hoofddoek volgens hem weliswaar verplicht is in de islam, maar dat hij niets tegen meisjes heeft zonder hoofddoek. Said zegt er uitdrukkelijk bij dat meisjes niet gedwongen kunnen worden. Hicham bewondert meisjes met een hoofddoek. Jongens maken voortdurend dit soort opmerkingen en laten zo zien dat zij zich verzetten tegen het negatieve imago dat zij ervaren van Marokkaans-Nederlandse moslimmannen als onderdrukkers van vrouwen. Het dragen van de hoofddoek betekent voor jongens dat een meisje daarmee laat zien zich aan de islamitische gedragsregels te houden, maar tegelijkertijd wordt dit ook in hogere mate verwacht van zo'n meisje (in vergelijking met meisjes zonder hoofddoek). Het dragen ervan maakt meisjes aan de ene kant aantrekkelijker (soms ook in fysiek en seksueel opzicht), maar betekent voor jongens dat ze meer afstand zouden moeten houden. Het gedrag en het lichaam van meisjes vormen daarmee belangrijke symbolische grenzen tussen wat men ziet als de eigen groep en outsiders. De waarden omtrent vrouwelijk gedrag en kleding dienen volgens Buitelaar (2002: 466) om de integriteit van de groep in stand te houden.

185

6.4.2 Mannelijkheid en moslim-zijn

Jongens hebben dus veel oog voor het gedrag en uiterlijk van meisjes. Zij geven daarmee niet alleen aan wat, volgens hen, de relatie is tussen vrouwelijkheid en moslim-zijn, maar ook wat de relatie tussen mannelijkheid en moslim-zijn is. Dit betekent wel dat de relatie tussen mannelijkheid en moslim-zijn vooral negatief wordt ingevuld. Mannelijkheid is alles wat geen vrouwelijkheid is. In wetenschappelijke studies is het samenspel van mannelijkheid en moslim-zijn onderbelicht, zo laat Archer (2001: 80) zien. Wanneer we kijken naar uitspraken en praktijken van jongens, over zichzelf én over meisjes, is er toch wel het een en ander te zeggen over mannelijkheid. Bijvoorbeeld als we het volgende citaat van Rachid onder de loep nemen:

Rachid (20 jaar)

Dus het is beter een meisje met een hoofddoek, ja op zich maakt het niet echt uit als je haar leuk vindt, maar laten we zeggen bij die heb je echt zekerheid. Daar hoeft ik helemaal niet bang voor te wezen, dat is gewoon echt, eh... Daar kijk je natuurlijk als eerste naar. Die worden schaars!

MdK: Ja, is dat zo?

Ja, kijk maar om je heen. Ze laten zich teveel beïnvloeden door de westerse dingen. Dat noemt men dan integreren, maar dat vind ik geen integreren. Integreren is goed de Nederlandse taal beheersen, met de Nederlanders omgaan, samen te leven. Als je eigenlijk gaat kijken, ik vind dat een meisje met hoofd-doe en zo meer geïntegreerd is dan die anderen. Ze noemen dat integreren ja, korte rokje, ik doe net als hun.

186

Rachid geeft aan dat meisjes zich moeten beschermen tegen de driften van mannen. Meisjes die dat niet doen, nemen volgens hem de verkeerde dingen over van autochtone Nederlanders. Dit is een mening die veelvuldig voorkomt, ook onder meisjes. 'Foute integratie' of 'verkeerde integratie' heeft meestal betrekking op meisjes die zich niet houden aan dergelijke opvattingen. In de opvattingen van jongens als Rachid kan men een zekere afkeuring van de Nederlandse samenleving bespeuren. Dit is echter maar ten dele zo. Rachid is juist een jongen die zeer positief is over het leven in Nederland en de kansen die de Nederlandse samenleving biedt aan Marokkaanse Nederlanders en moslims. Hij doet vooral een poging om zich actief met de Nederlandse samenleving te verbinden. Daarbij positioneert hij zich als een kritische burger en tegelijkertijd presenteert hij zich als een beschermer van moslimidentiteit en als man. Uit ander onderzoek (De Koning 2006) blijkt dat autochtone niet-moslims, moslims niet per definitie uitsluiten omdat zij moslim zijn. Wel verlangen autochtonen dat moslims zich conformeren aan de 'Nederlandse' normen en waarden en duidelijk kiezen voor een toekomst in de Nederlandse samenleving (bijvoorbeeld door – alleen – de Nederlandse nationaliteit te kiezen). Rachid stelt hier dat er niets mis is met integratie, maar hij stelt wel de criteria voor insluiting ter discussie. Wanneer jongens als Rachid dat doen, verwijzen zij vooral naar gedrag en uiterlijk van meisjes. Het maakt niet alleen duidelijk dat het hen daarbij gaat om het gedrag en uiterlijk van meisjes als grensmarkeerders tussen moslims en 'Nederlanders', maar het gaat ook om de vraag wie de controle heeft over hun gedrag en uiterlijk: de autochtone Nederlanders of de moslimmannen.

Veel meiden voor wie vroom en ingetogen gedrag belangrijk is, tornen niet aan de opvatting dat vrouwen beschermd moeten worden in de islam. Ze stellen echter wel dat dit betekent dat jongens zich 'islamitisch' moeten gaan gedragen en dat beperkingen rondom relaties en maagdelijkheid en kleding ook voor jongens gelden. Meisjes zoals Leila, die zich minder aantrekken van allerlei kledingvoorschriften en beperkingen in de omgang met jongens,

stellen niettemin hetzelfde, maar lijken zich erbij neer te leggen dat de praktijk met betrekking tot jongens anders is:

Leila (18 jaar)

MdK: Moet hij ook een onbesproken verleden hebben als het gaat om meisjes?

Liefst wel, maar dat vind je toch niet meer, ha ha. Ja, het liefst wel, maar ja, dat zal waarschijnlijk ook niet het geval zijn.

MdK: Is dat voor meisjes belangrijker dan voor jongens?

187

Denk het wel ja. Jongens denken altijd maakt niet uit, huh, maar meisjes, tenminste voor mij is het wel belangrijk. Ik weet niet hoe het bij andere meisjes zit, maar bij mij wel.

Het ideaal van zedigheid wordt dus nauwelijks aangetast door jongens en meisjes. Aisha doelt op hetzelfde. Zij stelt wel tegelijkertijd de ongelijkheid tussen jongens en meisjes aan de kaak. Zij vindt dat jongens en meisjes dezelfde rechten en plichten hebben, maar bedoelt daarmee niet dat meisjes bijvoorbeeld vrijelijk relaties kunnen aangaan met jongens. Dat wordt duidelijk wanneer zij vertelt hoe zij later haar kinderen zou willen opvoeden.⁶

Aisha (18 jaar)

Een jongen kan best verliefd worden, een meisje kan ook verliefd worden, ze mogen erover praten, ze mogen ook, bijvoorbeeld, ja, je houdt je aan je grenzen. Je mag wel met die jongen praten, maar ik weet niet wat je bedoelt met verkering. Dus vraag niet aan mij, mama of papa, kan ik verkering nemen met die jongen. Dat gaat er bij mij niet in.

MdK: En voor een jongen ook niet?

En voor een jongen ook niet. Nee, absoluut niet. Voor zowel het meisje als de jongen. Vorig jaar had ik een stukje gelezen over de maagdelijkheid. En toen zeiden een aantal jongens, ja een meisje moet maagd blijven, punt uit. En dan was de discussie afgesloten. 'Ja jij dan? Ja, ik ben een jongen.' Dan hebben ze zoiets van... dat vind ik zo achterlijk. Je bent een moslim of je bent geen moslim. Of je houdt je eraan of je houdt je er niet aan.

Zij vindt dus niet dat er meer vrijheid moet komen voor meisjes op het seksuele vlak, maar dat jongens zich aan de islamitische regels

moeten houden die volgens haar betekenen dat jongens óók maagd moeten zijn voor het huwelijk. Dit is de opvatting die we het meest kunnen terugvinden bij meisjes. Jongens op hun beurt zijn het daar wel mee eens, maar wijzen erop dat hun geloof inderdaad niet zo sterk is en dat zij nu eenmaal jongens zijn. Dit blijkt ook uit gesprekken met hen over hoe zij later hun kinderen zouden willen opvoeden. Over het algemeen stellen meisjes heel duidelijk dat zij hun zonen dezelfde rechten en plichten willen geven als hun dochters. De meeste jongens maken wél een onderscheid.

Karim (16 jaar)

188 MdK: [Stel je hebt kinderen...] Je weet dat je zoon een vriendin heeft.

Nederlands? Ja, dat mag van mij. Dan ga ik ook naar mijn eigen verleden kijken, we leven nu al helemaal in andere tijden, dus waarom hij niet. Vriendin nemen ok, niet mee naar huis nemen. Nee. Doe maar bij haar thuis. Ik heb ook nog een vrouw. Ik heb ook nog een klein meisje, nee doe maar niet.

MdK: Je dochter, even oud, heeft een vriend.

Dan sluit ik haar op, ha ha. Nee, dan ga ik rustig met die vriend praten. Zij is mijn dochter, ik ben moslim, dat kan niet. Je moet het maar uitmaken, het kan niet. Ik vind dat het niet kan. Op dat gebied vind ik dat jongens vrijer zijn. Nu ook. Je hebt wel meisjes die slechte dingen doen. Bijvoorbeeld van die loverboys, maar op dat gebied vind ik dat jongens vrijer zijn.

De rol van de man is voor velen vooral dat hij zijn vrouw moet beschermen en voor zijn gezin moet zorgen. Dat jongens het niet zo nauw zouden nemen met regels rondom relaties en seksualiteit wordt vergoelikt door te stellen dat jongens nu eenmaal zo zijn of dat men nu eenmaal toch wat ervaring met vrouwen moet opdoen voor het huwelijk. Een goede moslimman houdt zich volgens zowel jongens als meisjes echter wel aan de beperkingen. Tegelijkertijd is het stoere 'machó' gedrag en het bijbehorende geflirt met 'gangsta-rap' en door sommigen ook met Mohammed Bouyeri te zien als een vertoon van mannelijkheid en komt vaak neer op het uitvergrooten van de negatieve stereotypen die er zijn over Marokkaans-Nederlandse moslimmannen. Een dergelijke toe-eigening creëert vaak een sterke identiteit die provocerend en beangstigend is voor sommige mensen. De wijze waarop ze dit doen heeft vooral te maken met wie ze tegenover zich hebben. Uit het voorgaande blijkt ook dat jongens voor zichzelf later een taak zien als kostwinner, ter-

wijl meisjes binnenshuis zouden moeten blijven wanneer er kinderen zijn. Tegelijkertijd lijken jongeren zich er wel van bewust dat dit moeilijk zal worden. Bij iets oudere broers en zussen die al getrouwd zijn, werken beide partners soms uit economische noodzaak. De meeste jongens geven dan ook aan dat het voor hen geen probleem is dat hun vrouw zou werken totdat er kinderen komen. Deze centrale rol die vrouwen zouden hebben in de opvoeding van de kinderen is al diverse malen in dit hoofdstuk naar voren gekomen, bijvoorbeeld als het gaat om het belang van een goede opleiding voor het moederschap. Dwyer (2000: 477) laat zien dat op een dergelijke manier vrouwen verantwoordelijk worden gesteld voor de reproductie van cultuur en religie. In termen van identiteit betekent dit dat vrouwen verantwoordelijk zijn voor het in stand houden van de verbeelde verwantschap tussen generaties uit het verleden en die in de toekomst en dat mannen gezien worden, en zichzelf zien, als hoeders en verdedigers van de groep. Gezamenlijk is men dan verantwoordelijk voor het voortbestaan van de eigen groep.

189

Deze rolverdeling komt ook terug in de opvattingen over maagdelijkheid. Maagdelijkheid gaat niet alleen om geen seks voor het huwelijk. Het gaat om onbesproken gedrag in relatie met de andere sekse, wat niet alleen een zaak is van het individu maar in feite van de gehele gemeenschap. Termen als 'hoer' of 'macho' zijn, in ieder geval in de beleving van jongeren, manieren om aan te geven dat door het gedrag van de betreffende jongeren de maagdelijkheid van de jongeren en de integriteit van de groep is aangetast. Bartels (1993) en Bartelink (1994) wijzen erop hoe belangrijk maagdelijkheid was ten tijde van hun onderzoek onder Marokkaans-Nederlandse vrouwen. Bartelink (1994: 118) stelt dat Marokkaans-Nederlandse vrouwen niets zien in de vrije seksuele moraal van autochtone Nederlanders. Buitelaar (2002) laat zien dat dit ook voor hoger opgeleide jonge vrouwen geldt en dat deze vrouwen soms een innerlijk conflict hebben wanneer zij deze norm hebben overschreden. Brouwer (1997) laat eveneens zien hoe sterk deze maagdelijkheidsnorm ten tijde van haar onderzoek was voor de Marokkaans-Nederlandse meiden. Dit is in de periode van mijn onderzoek niet anders. Wel is de invulling die jongeren aan maagdelijkheid geven een andere dan die van hun ouders. Dat meisjes wel omgaan met jongens en soms ook een relatie hebben met jongens betekent nog niet dat zij vinden dat ze de maagdelijkheidsnorm hebben overschreden. Voor de ouders ligt dat anders, zeker als zij zien dat hun dochters verkeren met een jongen. Op basis van Cohen (1985) laat Brouwer (1997: 55) overtuigend zien dat meisjes wel het symbool maagdelijkheid met hun ouders delen, maar er een andere betekenis aan geven.

Voor jongens hoort bij hun idee van mannelijkheid dat ze wel

seksuele ervaringen hebben voor het huwelijk. Ze zeggen daarover dat het in hun 'aard' zit om dat te doen en stellen dat ze toch wat ervaringen moeten opdoen. Een voorbeeld daarvan is Ilyas:

Ilyas (19 jaar)

MdK: Hoe belangrijk is het voor jezelf dat jij als maagd het huwelijk ingaat?

Ha ha ha. Kénnelijk niet zo belangrijk.

MdK: Kénnelijk niet zo belangrijk?

190

Ha ha, nee, dat geef ik eerlijk toe. Je moet een beetje ervaring opdoen hè, een beetje oriënteren.

MdK: Dat heb je dus gedaan.

Ja dat heb ik gedaan.

MdK: Met een Nederlands of Marokkaans meisje?

Nee, niet met een Marokkaans meisje. Daar blijf ik wel vanaf. Ik heb sowieso nooit de kans gekregen, het is me nog nooit aangeboden. Ja, zo is het wel met Nederlandse meisjes gegaan. Ja, het hoeft voor mij niet een Marokkaans meisje. Dat komt wel. Dat wordt mijn vrouw en die... Stel dat ik in de verleiding kom dan weet ik wat ik moet denken. Dan weet ik wat ik moet denken om mezelf ervan te weerhouden. Stel dat het jouw zusje was...

Dat jongens geen maagd meer zijn voordat ze in het huwelijk stappen, nemen ze min of meer aan als iets wat bijna vanzelfsprekend is. Dit leidt niet tot een aantasting van de maagdelijkheidsnorm. Ilyas, zoals de meeste jongens, zoekt geen Marokkaans-Nederlands meisje voor een seksuele relatie. Ze zijn daarbij vooral bang voor de reactie van de vader en de broer van dat meisje als de relatie uitkomt en gaan ervan uit dat dit voor autochtone Nederlanders gemakkelijker is. Bij het afkeuren van gedrag van meisjes gaat het om meisjes die relaties aangaan met jongens. Ook hier speelt uiterlijk een rol. Het zijn volgens alle jongeren meisjes met (te) strakke kleding en (te) veel make-up. Waar de jongens het etiket 'macho' meekrijgen wanneer zij zich stoer gedragen en meisjes proberen te versieren, krijgen dergelijke meisjes vaak het etiket 'hoer' opgeplakt. Daarbij geldt dat meisjes die zich wél aan de regel houden dat verkering (met een seksuele relatie) niet is toegestaan, voor

sommige jongens juist aantrekkelijker worden. Zoals in het geval van Amir die verliefd is op Latifa. Latifa vertelt daarover:

Logboek 2002

Latifa (18 jaar) vertelt over Amir (17 jaar) en zegt dat ze hem heeft verteld dat ze alleen vrienden wil zijn met hem en verder niks. Amir reageerde daarop door te zeggen dat hij nu nog gekker is op haar.

Amir bevestigt dit later en benadrukt nog eens aan mij dat Latifa hierdoor 'alleen maar mooier' is geworden. Voor veel jongens geldt dat een goede moslimvrouw aantrekkelijk is als partner. Tegelijkertijd zijn dergelijke meisjes volgens hen erg schaars. Het volgende fragment van Rachid maakt dat duidelijk:

191

Rachid (20 jaar)

MdK: Moet ze (je toekomstige vrouw) ook een hoofddoek dragen?

Een moslim dus... een hoofddoek. Ja.

MdK: Dat hoort erbij vind je?

Dat moet! Islam, er zijn regels. Regels moet je je aan houden. Een regel is dat ze zichzelf moeten bedekken.

MdK: Waarom moet ze zich bedekken?

Ze moet zich bedekken want de anderen, ze is van jou. Jij moet je ook bedekken. Korte broek, tot over de knieën. Een vrouw moet zich helemaal bedekken, hoofddoek dragen, waarom? Wat is nou aantrekkelijker? Een vrouwelijk been of een mannelijk been? Het is toch gewoon bewezen dat mannen veel meer op dat soort dingen letten dan vrouwen. Die kijken veel sneller; kijk eens mooie benen, mooie dit en dat, vooral als je de rondingen ziet, ha ha, kijk kijk wat een mooie billen, dat is gewoon bewezen. Als je moslim bent dan kijk je niet, ze kijken niet alleen maar trouwens, sowieso het respect dan gewoon. Met de hoofddoek, de haren, mooie haren, dat is allemaal van jou. Zij is alleen voor jou en niet voor iemand anders. Als bijvoorbeeld alle Marokkaanse meiden dat zouden doen, ja, er vinden dan nog steeds verkrachtingen plaats, maar, sorry, ik zeg nu verkeerde dingen, als alle moslims als iedereen dat zou doen in het algemeen, dan heb je veel minder verkrachtingen. Als iedereen dat zou doen. Daarom is het ook.

Het is om je te behoeden, te beschermen, alles om je te beschermen. Ja, om je te beschermen. Dat je niet ook al die aandacht vraagt en je in één keer gek gaat doen. Dat mannen niet opeens op hol gaan slaan en zo hebben van kijk eens, want ja, wie nemen ze nou eerder? Een vrouw die zich goed kleedt en beschermt of iemand die in een bikini rondloopt of een minirokje.

192 Het zich niet houden aan maagdelijkheid wordt, ook door jongens, gezien als een gebrek aan *imaan*. Een goede moslim (ook een jongen) gaat als maagd het huwelijk in. Dat laat zien dat maagdelijkheid een belangrijke rol speelt in de 'identity politics'. Allereerst gaat het daarbij om de grens met autochtone Nederlanders die er volgens veel jongeren en ouderen een vrijere moraal op na houden dan moslims en Marokkaanse Nederlanders. Gezien de verschillen in betekenis die men geeft aan maagdelijkheid, gaat het op de tweede plaats ook om de grens met de eerste generatie. Dit geldt voor meisjes die de maagdelijkheidsnorm oprekken door relaties aan te gaan met jongens, maar ook voor meisjes die deze norm van toepassing willen zien op jongens. Ouders zijn over het algemeen veel minder restrictief voor jongens op dit gebied en dat is zeer tegen de zin van vrijwel alle meisjes in mijn onderzoek. Op de derde plaats gaat het om een grens tussen jongens en meisjes. De wijze waarop men de normen omtrent maagdelijkheid en relaties gebruikt om de ander te beoordelen, laat zien dat zowel jongens als meisjes zich daarmee kunnen positioneren als goede moslims. Op dezelfde manier wordt door jongens onderling en meisjes onderling, een vierde grens getrokken tussen, 'goede' en 'slechte' moslims. In het bijzonder meisjes proberen door een oproep tot terugkeer naar de 'zuivere' islam gelijkwaardigheid tussen de seksen te bewerkstelligen en zich te onttrekken aan de dominantie van mannen. Door binnen de maagdelijkheidsnorm te blijven en zich te beroepen op de authentieke kern van de islam, krijgen meisjes een sterkere positie om een dergelijke machtsstrijd over de definitie van 'goede moslimvrouw' aan te gaan met jongens en ouders (vgl. Amir-Moazami en Salvatore 2003: 69).

6.5 Discussie en conclusie

De relatie tussen genderverhoudingen en moslim-zijn is een van de belangrijkste gebieden waar de 'identity politics' zich afspelen. De relatie met niet-moslims en de strijd om de controle over vrouwen (die de belichaming zijn van de grens tussen moslims en niet-moslim autochtone Nederlanders), komt samen met de kloof tussen eerste en tweede generatie Marokkaans-Nederlandse moslims in

Gouda en met de strijd van meisjes om meer gelijkwaardigheid te verwerven in de relatie tussen man en vrouw. De wijze waarop jongeren acteren in deze 'identity politics' is in de meeste gevallen niet te zien als rebellie, met uitzondering wellicht van de salafi-jongeren en enkele jongeren die zich afzetten tegen de islam. In het geval van de salafi-jongeren kan men spreken van openlijk verzet tegen de eerste generatie en de autochtone niet-moslims. Meestal hebben jongeren echter de opvattingen van hun ouders geïnternaliseerd. Zij reproduceren deze vervolgens, maar in dat proces van reproductie veranderen ze deze ook. De uiteindelijke invulling hangt af van de situatie en de levensfase waarin ze zitten.

Het vrouwelijk lichaam en de relatie tussen meisjes en jongens vormen een belangrijke grens tussen moslims en niet-moslims. De sociale controle over het gedrag van de Marokkaans-Nederlandse meiden in Gouda, de centrale plaats die moslimvrouwen innemen in het Nederlandse islamdebat, laten zien dat er een strijd plaats vindt om de controle over de groepsgrens. Jongeren doen daar op verschillende manieren aan mee. Jongens doen dat onder andere door vrij gedrag van meisjes en onthullende kleding te karakteriseren als 'foute' of 'slechte' integratie. Door te pleiten voor een terugkeer naar de 'zuivere' islam proberen meisjes deze machtsbalans in hun voordeel te herstellen (vgl. Werbner 2007: 175). Daarbij gaat het hun om een versterking van de idealen van vroomheid en ingetogenheid. Zij wijzen jongens erop dat deze idealen ook voor hen gelden. Dit is een vrij recente ontwikkeling die in Gouda pas sinds 2000 duidelijk zichtbaar is. Voorheen werd vooral het gedrag en het uiterlijk van meisjes onder de loep genomen. Dat jongens naar het gedrag van meisjes verwijzen met termen als 'foute integratie' of 'verkeerde integratie', terwijl dat omgekeerd niet gebeurt, betekent dat jongens zich zien als de bewakers van groepsgrenzen en dat zij claimen om te spreken namens de moslims (vgl. Bloul 1996: 234).

193

De strijd van de meisjes om een gelijkwaardigere positie en de strijd van de jongens om de status quo te handhaven, brengt ons op de 'crisis van de mannelijkheid' die ik in de inleiding genoemd heb. Deze crisis zou ontstaan doordat jongens het op alle fronten zouden verliezen van meisjes waardoor de machtsbalans in het voordeel van de meisjes zou doorslaan. De positie van meisjes in de 'identity politics' is zonder meer versterkt door hun beroep op de 'zuivere' islam en door het gestegen onderwijsniveau. Deze verandering is mede mogelijk geworden doordat de ouders ook steeds meer nadruk op onderwijs zijn gaan leggen. Doordat meisjes moeten schipperen tussen het ideaal van moederschap en het maken van een maatschappelijke carrière, lijken zij de achterstand op jongens voorlopig echter nog niet helemaal in te halen. De ideeën over

de rolverdeling tussen mannen en vrouwen veranderen snel onder jongeren. Hoewel meisjes meer gelijkheid willen, verandert het traditionele rolpatroon echter niet zo snel. Onderzoek van Bouw *et al.* (2003) en Sterckx en Bouw (2005) laat zien dat jongens het toch nog beter blijven doen in het onderwijs en op de arbeidsmarkt, ondanks het feit dat zij veel problemen hebben en meisjes wel steeds beter presteren. Kijken we naar hun oudere broers en zussen, dan lijkt het erop dat uiteindelijk economische omstandigheden de doorslag geven of zij later wel of niet gaan werken.⁸

194 Het idee van een 'crisis van de mannelijkheid' lijkt gebaseerd op een gebrekkige conceptualisering van mannelijkheid, waarin pathologisch gedrag van mannen centraal staat: ze zijn onderdrukkers, functioneren slecht op de arbeidsmarkt en in het onderwijs en worden op alle fronten voorbijgestreefd door vrouwen (Archer 2001: 80). Archer (2005: 67) laat in haar studie over Aziatische moslimjongens in Groot-Brittannië zien dat denigrerende uitlatingen van jongens over meisjes niet zomaar uitingen zijn van seksistische opvattingen of uitingen van onderdrukking van vrouwen. Het machogedrag van sommige jongens is niet alleen een manier om de traditionele machtsverdeling tussen jongens en meisjes te handhaven. Het is volgens haar ook een rebellie tegen de vooroordelen die er bestaan rondom het pathologische gedrag van mannen. Dit geldt ook voor de Marokkaans-Nederlandse jongens in mijn onderzoek, die sterk het gevoel hebben dat zij zich moeten verweren tegen allerlei vooroordelen.

Hoewel een 'crisis van de mannelijkheid' te zwaar aangezet is, is er wel degelijk iets aan de hand. Het stijgende onderwijsniveau van meisjes, die daarin gestimuleerd worden door hun ouders, de toenemende assertiviteit van deze meisjes, hun eis dat ook jongens zich aan de maagdelijkheidsnorm moeten houden, leiden ertoe dat in ieder geval de perceptie van de machtsbalans aan het verschuiven is. Ook onder jongens en meisjes in mijn onderzoek bestaat het beeld dat meisjes het op alle fronten beter doen en dat ze de jongens aan het inhalen zijn. Hoewel dit beeld dus niet helemaal strookt met de werkelijkheid, kunnen we ook iets van een daadwerkelijke verschuiving van die machtsbalans bespeuren. Jongens en meisjes houden weliswaar het ideaal van complementariteit hoog, maar zien ook in dat de rolverdeling zoals die tussen hun ouders bestond niet te handhaven is. Voor sommigen is dit betreurenswaardig en strijdig met de islam, maar ze aanvaarden het als iets wat onvermijdelijk is. Motieven voor jongeren om zich aan te sluiten bij de salafi's hebben niet zozeer betrekking op de 'crisis van de mannelijkheid', maar eerder op de overtuiging dat de moslimgemeenschap in een morele crisis verkeert. Deze morele crisis zou onder meer tot uiting komen in de hoge criminaliteit van jongens, het respectloze

gedrag van jongens ten opzichte van meisjes en de ‘slechte integratie’ van meisjes. Dit wordt door veel jongeren onder één noemer gebracht: gebrek aan *imaan*, geloof. Salafi-jongens wekken in ieder geval de indruk zich aan de regels rondom maagdelijkheid te willen houden en de wensen van de meisjes daarbij te respecteren. Dat maakt het voor meisjes aantrekkelijk om zich bij hen aan te sluiten.

Het idee van de crisis van de mannelijkheid is dat meisjes de jongens gaan overheersen. Dit is in ieder geval voorlopig niet zo en het is ook maar de vraag of meisjes dat willen. Een goede moslima zijn, die vroom en ingetogen gedrag vertoont, zich ‘fatsoenlijk’ gedraagt ten opzichte van jongens en ‘serieus’ is, is een belangrijk ideaal voor veel meisjes, dat onder meer tot uitdrukking gebracht kan worden door middel van kleding. Een reden dat het voor meisjes moeilijk is om meer gelijkwaardigheid te verkrijgen ligt in de rol van de niet-moslim omgeving. Uit de geciteerde interview- en logboekfragmenten blijkt duidelijk dat meisjes zich aangespoord voelen om in de maatschappij goed te presteren door de vooroordelen die zij ervaren in reacties van autochtone niet-moslims of door publicaties van bijvoorbeeld Hirsi Ali (2004) en Selim (2003). Dit is niet zo makkelijk. Door het negatieve imago van de islam, wordt meisjes echter een wapen uit handen geslagen om zich een positie te verwerven in de Nederlandse samenleving. Het feit dat ouders in sommige gevallen door die negatieve beeldvorming liever niet zien dat hun dochters een hoofddoek dragen, belemmert de meisjes ook om vorm te geven aan hun ideaal van een goede werkende Marokkaans-Nederlandse moslimvrouw en moeder (Van den Berg-Rodenburg 2000). Tegelijkertijd kunnen meisjes juist als protest tegen de negatieve beeldvorming ook overgaan tot het dragen van bijvoorbeeld de hoofddoek (vgl. Werbner 2007). Overigens komen ook diegenen die zich veel minder aantrekken van de gedragsregels in de knel, doordat gender in hoge mate gepolitiseerd is. Doordat hun gedrag en uiterlijk worden gezien als voorbeeld van een ‘verkeerde’ integratie en dus als het aantasten van de grens tussen moslims en ‘Nederlanders’, komen zij in de problemen door de afkeuring van ouders en leeftijdgenoten. In dit hoofdstuk is opnieuw duidelijk geworden dat jongens en meisjes actieve actoren zijn in ‘identity politics’. De wisselwerking die in dit hoofdstuk naar voren is gekomen tussen de eigen *agency* van jongeren en de normen die door de omgeving worden opgelegd, is niet alleen typisch voor ‘gender politics’, maar voor ‘identity politics’ in het algemeen.

7 ‘Voor Allah en mij’

Het religieuze repertoire van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda

196

7.1 Inleiding

In voorgaande hoofdstukken zijn diverse voorstellingen, praktijken en ervaringen van het religieuze repertoire van de jongeren in Gouda aan bod gekomen, zoals de hoofddoek, het bidden in de moskee en begrippen als *halal*, *haram* en *umma*. Daarbij is vooral besproken hoe jongeren in relatie met anderen de islam gebruiken voor het zoeken naar verbondenheid, authenticiteit en een plek voor zichzelf. In dit hoofdstuk ligt de nadruk op iets anders. In het moslim-zijn staat voor de jongeren in Gouda ook de persoonlijke relatie met Allah centraal. Het voldoen aan Allahs wil is belangrijk voor jongeren. Hiermee sluit ik aan bij Mahmood (2005). Zij laat zien dat voor vrouwen die stellen dat het dragen van een hoofddoek voor een vrouw een religieuze plicht is, het voldoen aan die plicht een belangrijke waarde op zich is. Ook in een relatie met het transcendente is er sprake van ‘identity politics’, hetgeen tot uiting komt in de wijze waarop gelovigen zich onderwerpen aan de wil van Allah en deze proberen te beheersen of juist aan te passen aan hun eigen wensen (Droogers 2006a: 29). Een goede persoonlijke relatie met Allah kan jongeren het gevoel geven op de goede weg te zijn en hen het idee geven dat ze begrijpen waarom de wereld om hun heen op een bepaalde manier functioneert (Droogers 2006b: 22).

In dit hoofdstuk staat centraal hoe jongeren de relatie met Allah vormgeven door middel van praktijken, voorstellingen en ervaringen. Ik heb onderzocht hoe jongeren betekenis geven aan deze praktijken, voorstellingen en ervaringen, welke variaties zich daarin voordoen, welke waarde ze eraan toekennen en hoe het repertoire geordend wordt. Iedere gelovige heeft een eigen persoonlijke manier waarop het religieuze repertoire wordt gebruikt. Dit is niet altijd meteen duidelijk doordat bijvoorbeeld begrippen, zoals *halal* en *haram*, op verschillende manieren worden gebruikt. Delen van het religieuze repertoire kunnen daarbij worden genegeerd, terwijl

andere juist aan invloed winnen (Droogers 2003: 271). Het gaat hierbij niet om het in kaart brengen van het gehele religieuze repertoire van de jongeren, maar om die elementen uit dat repertoire die in de beleving van jongeren essentieel zijn in de vorming van hun moslimidentiteit. Ik zal daarbij laten zien dat jongeren steeds meer nadruk leggen op een verinnerlijking van het geloof. Het accent ligt vooral op de relatie tussen het innerlijk en het gedrag. De zoektocht naar de 'zuivere' islam staat in het teken van zoeken naar het juiste gedrag dat passend is in de Nederlandse maatschappij, past binnen de religieuze doctrines en aansluit bij de ideeën over eigen authenticiteit en de wil van Allah.

Allereerst ga ik in de volgende paragraaf verder in op het belang van de relatie met Allah (paragraaf 2). Vervolgens behandel ik enkele religieuze praktijken zoals het bidden en het vasten tijdens de maand ramadan (paragraaf 3), religieuze voorstellingen (paragraaf 4) en ervaringen (paragraaf 5) waarmee de relatie met Allah wordt ingevuld en betekenis krijgt. Daarna wordt besproken hoe jongeren de verschillende elementen uit het religieuze repertoire ordenen en activeren (paragraaf 6). Het hoofdstuk wordt afgesloten met een slotbespreking (paragraaf 7).

197

7.2 De relatie met Allah

Alle jongeren in dit onderzoek stellen aanvankelijk dat zij moslim zijn omdat hun ouders dat ook zijn. Zoals we al eerder hebben gezien zijn er in de puberteit enkele momenten waarop jongeren zingingsvragen stellen en zich verdiepen in de islam. Jongeren vragen zich af wat het betekent om moslim te zijn.¹ Ze proberen afstand te nemen van de islam van hun ouders, maar ze blijven zich moslim noemen om toch die band met de ouders overeind te houden. Door hun niet-moslimomgeving worden ze ook voortdurend herinnerd aan hun moslim-zijn. Hun moslimidentiteit dient niet alleen voor de communicatie van cultureel verschil en om een gevoel van verbondenheid te creëren en te behouden. De islam is ook een normatief en ethisch kader dat hun een doel geeft in dit leven en hen in staat stelt betekenis te geven aan hun omgeving en hun eigen positie.

Hajar (15 jaar) en *Hanane* (16 jaar)

MdK: Waarom zou je geloven? Doe toch lekker waar je zin in hebt!

Hajar: Ja maar je moet denken wat erna komt en omdat God het wil.

Hanane: Na de dood krijg je een beloning. Het is een soort

wedstrijd en op het eind is er een beloning.

Hajar: Je doet het ook voor jezelf. Als ik niet bid, dan voel ik me onrustig en dan ga ik bidden. Als je ergens mee zit, zegt mijn moeder, dan kun je tijdens het bidden om hulp vragen. Je wordt er ontspannen van of relaxed, ja dat klinkt zo stom, maar als je bidt wordt je rustig of als ik uit de Koran lees. Soms vraag ik mijn vader of hij wat vertelt of dingen uit de Koran uitlegt. Dat vind ik mooi en ik word er rustig van.

Hanane: Het is net als school hè. Dat doe je ergens voor, later.

Faisal (20 jaar)

198 MdK: Dan zou ik zeggen, Faisal, doe toch lekker waar je zin in hebt, waarom zou je dit allemaal doen?

Ja, kijk, de mens is niet tot zichzelf ontwikkeld. God heeft de mens gemaakt. Het begon met Adam en Eva en daaruit kwamen alle mensen die nu op aarde leven. Ik denk, ja de bedoeling dat wij hier op aarde zijn is, ja niet zomaar natuurlijk want met elke daad heeft God denk ik wel een soort bedoeling mee.

Ik denk dat als je in de wereld zit, dat dat een soort test voor je is. Hoe je met bepaalde dingen omgaat, je geloof, ook buiten je geloof. Niet dat je, zeg maar, dat je losgeslagen als een wild dier dwaalt in de wereld en dat je van bepaalde dingen niks weet. Je moet natuurlijk wel bepaalde dingen in je hoofd hebben.

Als je later doodgaat, dat je toch opeens voor God staat en dat die je een paar vragen gaat stellen en vragen wat je in je leven hebt gedaan. En als hij het dan goed vindt of niet goed vindt, dan komt er een oordeel over je heen te liggen. Niet dat je hier leeft en opeens doodgaat en dat er niks meer gebeurt.

Nee dat niet.

De wijze waarop Hanane, Hajar en Faisal praten over de islam is typerend voor vrijwel alle jongeren in dit onderzoek. De islam geeft een oriëntatie voor het hier en nu: dit leven is een test voor het hiernamaals. Moslims moeten in dit leven Allahs wil volgen en ondergaan. Dit staat in het teken van het grotere doel: 'later' als ze voor Allah komen en verantwoording moeten afleggen over hun daden. Uit bovenstaande fragmenten blijkt ook dat de jongeren dit zien als iets 'natuurlijks': Allah heeft de mensen niet geschapen om te functioneren als 'een wild dier' dat 'dwaalt in de wereld', maar met een bepaalde bedoeling. De zinsnede van 'wild dier' geeft ook aan dat de mens 'getemd' of beter gezegd, gedisciplineerd moet worden binnen een bepaald kader, dat wordt aangegeven door de

wil van Allah. De islam geeft daarmee gelovigen een kader om moreel te handelen. Wanneer moslims verwijzen naar bijvoorbeeld het vasten of bidden als 'plicht' in de islam, is dit meer dan simpelweg het blind opvolgen van regels of een culturele uiting van identiteit. Het is een doel op zich om gehoor te geven aan wat Allah van hen vraagt en een manier om de relatie met Allah gestalte te geven (vgl. Fadil 2006: 66-68). De wijze waarop dit gebeurt is onderbelicht in studies over moslims, zo stelt Mahmood (2005: 16), maar is wel van belang om in de analyse mee te nemen aangezien, volgens haar: 'the terms people use to organize their lives are not simply a gloss for universally shared assumptions about the world and one's place in it, but are actually constitutive of different forms of personhood, knowledge, and experience.'

199

Wanneer we spreken over de relatie met Allah dan impliceert dat de vraag naar religieuze ervaringen. Van Saane (1998: 84), die een zeer uitgebreide studie heeft verricht naar de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring vanuit psychologisch perspectief, laat zien hoe religieuze ervaringen de basis vormen voor een relatie van het individu met het transcendente. Dit is een lastig onderwerp aangezien ervaring iets wezenlijks anders is dan bijvoorbeeld praktijken of voorstellingen. Praktijken en voorstellingen kunnen geanalyseerd worden met behulp van observaties en gesprekken. Iets ervaren is alleen toegankelijk voor het individu dat die ervaring heeft: het is een strikt individuele privézaak. Een andere overweging, die bijvoorbeeld ook de jongeren in mijn onderzoek maken, is die van Aslan (2003: 303), namelijk dat als Allah eeuwig, transcendent, oneindig, almachtig en alwetend is, religieuze ervaring met God een nutteloos begrip is. Beperkte en sterfelijke mensen kunnen immers nooit een wezen ervaren dat oneindig en transcendent is. Het begrip religieuze ervaring reduceert daarmee het goddelijke tot het menselijke en is daarmee eigenlijk een seculier (of wellicht zelfs seculariserend) begrip. Daarbij komt nog dat een onderzoeker die geen moslim is, dergelijke religieuze ervaringen niet heeft. Voor onderzoek naar religieuze ervaring onder moslims, is de onderzoeker daarom afhankelijk van de wijze waarop moslims deze ervaring verwoorden (vgl. Bartels 2001a). Er vindt dus altijd een meervoudige vertaling plaats van religieuze ervaring: allereerst door de gelovige zelf en vervolgens door de onderzoeker. Dit zou ervoor pleiten om religieuze ervaringen dan helemaal buiten beschouwing te laten, aangezien deze nooit empirisch vast te stellen zijn, zoals sommige onderzoekers stellen (Aslan 2003, Zangwill 2004).

Toch is dit onwenselijk aangezien religieuze ervaringen een belangrijke rol spelen bij religieuze identiteit (Meyer 2006). Het onderscheid dat onder andere Yamane (2000: 176-177) maakt tussen

‘ervaren’ en ‘ervaring’ is daarbij zeer zinvol. Sociale wetenschappers kunnen het ‘ervaren’ zelf nooit doorgronden, maar wel de interpretaties ervan. Deze interpretaties en de reflectie op ervaringen vertellen ons iets over de wijze waarop mensen betekenis geven aan hun ervaringen en op welke wijze de religieuze en culturele context (zoals taal en opvoeding) daarbij een rol speelt (vgl. Proudfoot 1985, Van Saane 1998: 84-85, Meyer 2006: 9). Door die interpretaties en reflectie creëren individuele gelovigen een verbinding met hun eigen verhalen en collectieve verhalen (Van Saane 1998: 105-107). Religieuze ervaringen kunnen daarbij betrekking hebben op zeer intense mystieke ervaringen, maar ook op alledaagse ervaringen.

200

Doordat Van Saane (1998: 130-138) religieuze ervaringen koppelt aan inzichten uit moderne theorieën met betrekking tot emotie, komt zij tot enkele inzichten die hier ook relevant zijn. Emoties zijn intentioneel, dat wil zeggen verbonden met een object dat het doel is van de emotie. Het ontzag dat jongeren hebben voor Allah en de profeet Mohammed wordt veroorzaakt door bijvoorbeeld verhalen die zij van jongs af aan overgeleverd hebben gekregen. De bewondering die jongens soms hebben voor meisjes met een hoofddoek, kan worden veroorzaakt doordat zij weten welke prijs meisjes daarvoor soms moeten betalen. Deze emoties (ontzag en bewondering) zeggen dus iets over de persoon en over wat hij of zij van waarde acht én iets over het object van deze emoties (Allah, of meisjes met een hoofddoek) (Van Saane 1998: 232). Emoties zijn tegelijkertijd verbonden met motivatie voor handelen. Het willen voldoen aan de wil van Allah creëert een behoefte aan verbondenheid of de behoefte om een specifiek voorschrift te vervullen. Dit leidt tot emoties en die emoties bepalen mede de behoeften van mensen. Emoties zijn daarbij niet irrationeel, maar vatbaar voor argumenten. Emoties kunnen gelegitimeerd worden, ook al zijn ze soms ambivalent. De vreugde van sommige jongeren in mijn onderzoek over de aanslagen van ‘11 september’ of de aanslag op Van Gogh, ging gepaard met een schok over het feit dat er onschuldige slachtoffers zijn gevallen of dat een moordaanslag ‘toch eigenlijk veel te ver gaat’.

Dit wil niet zeggen dat emoties als liefde, woede, verdriet en ontzag nooit irrationeel kunnen zijn en altijd een (directe) relatie met een object hebben. Van Saane (1998) laat duidelijk zien hoe dergelijke irrationele gevoelens ook een plek hebben in religieuze ervaringen; het voert te ver om daar hier verder op in te gaan. De relatie tussen religieuze ervaring en identiteit is hier vooral van belang. Religieuze ervaring moet niet gezien worden als een strikt individuele, psychische aangelegenheid. Alma (1998: 22-23) laat zien dat christenen die de rol van Christus centraal stellen (of andere rollen

zoals die van het evangelie) dergelijke rollen internaliseren en re-produceren. Iets soortgelijks gebeurt onder moslims doordat ouders bijvoorbeeld verhalen vertellen over de profeet Mohammed. De overdracht en reproductie ervan door de volgende generatie laat zien dat religieuze ervaringen een sociale aangelegenheid zijn: religieuze ervaringen van jongeren worden geverifieerd met behulp van ervaringen van moslims nu en in het verleden (vgl. Alma 1998: 27). Door opvoeding en overdracht door ouders, maar ook door de aandacht van niet-moslims voor het moslim-zijn van de jongeren, internaliseren en delen jongeren religieuze tradities, praktijken en ervaringen. Deze krijgen betekenis door middel van religieuze voorstellingen die aangereikt zijn door hun ouders, religieuze gezagdragers en niet-moslims. Op deze manier kunnen zij zichzelf plaatsen in een levende religieuze traditie en hun eigen identiteit construeren (vgl. Alma 1998: 91-92). Het gaat hierbij nadrukkelijk om het delen van ervaringen, praktijken en religieuze voorstellingen en niet per se om het delen van dezelfde interpretaties, emoties en gevoelens (Bruner 1986: 11). Het is lastig om nu precies te bepalen wat religieuze ervaringen zijn, aangezien dit betekent dat niet alleen ervaringen die betrekking hebben op de relatie met Allah een rol kunnen spelen, maar ook ervaringen die ontstaan door bijvoorbeeld het gezamenlijk deelnemen aan het gebed. In navolging van bijvoorbeeld Yamane (2000) en Hoge en Smith (1982) benader ik daarom alle ervaringen die door de jongeren in Gouda als belangrijke religieuze ervaringen benoemd worden in hun relatie met God.

201

7.3 Religieuze praktijken

7.3.1 Bidden

In discussies en interviews met jongeren, noemen ze vrijwel allemaal de vijf zuilen van de islam als kern van het moslim-zijn: de geloofsbelijdenis (*shahada*), het bidden (*salat*), liefdadigheid (*zakat*), het vasten (*saum*) en de bedevaart (*hajj*). Aangezien, zo stellen ze zelf, ze te jong zijn voor de *hajj* en te weinig geld hebben voor de *zakat*, ligt de nadruk automatisch op bidden en vasten.

Karim (16 jaar)

Maar na de ramadan had ik zoiets van ik ga er echt voor en ik zie wel wat eruit komt.

MdK: Was daar een speciale aanleiding voor?

Ja, ik kwam de moskee binnen en ik zie allerlei mensen, jongeren, en ik dacht waarom zit ik daar nou niet bij? Ik ben ook één van hen zal ik maar zeggen, ik hoor er ook bij dus ik ga maar bidden.

202 Het rituele gebed, de *salat*, wordt door bijna alle jongeren in dit onderzoek beschouwd als de belangrijkste praktijk: een moslim bidt. De meeste jongeren hebben dit al op vroege leeftijd geleerd van hun ouders. Het gebed vindt vijfmaal daags plaats. Het ochtendgebed (*al-fadjr*) wordt gebeden bij zonsopgang, het middaggebed (*al-dhohr*) na de hoogste stand van de zon, het namiddaggebed (*al-Asr*) aan het einde van de namiddag, het zonsonderganggebed (*al-Maghreb*) na zonsondergang en het avondgebed (*al-Isha*) zo'n twee uur na zonsondergang. Mannen en vrouwen die aan het gebed deelnemen, dienen rein te zijn. Dit kan door de grote wassing (*ghusl*) van het hele lichaam of de kleine wassing (*wudu*), waarbij men alleen het gezicht, armen, handen en voeten wast. Het gebed moet worden verricht in een ruimte die rein is, zoals een moskee of op een gebedskleed. De teksten en de uitvoering van het gebed liggen vast. Na het uitspreken van de *niyya* (intentie) volgt het gebed. Het gebed bestaat uit *raka'a*, dit zijn de teksten en de bijbehorende buigingen. Een gebed kent twee tot vier *raka'a*.

Yasmina (15 jaar) en *Souhaila* (14 jaar)
MdK: Hoe lang bid je al?

Yasmina: Ja, al heel lang. Hoe lang weet ik niet. Nee, toen ik negen was.

MdK: Hoe kwam je toen op het idee om te bidden?

Yasmina: Nou mijn ouders zeggen ook, ja, ik weet het eigenlijk niet. Ze zeiden niet zo van ja, je moet gaan bidden bla bla bla.

Souhaila: Ja, dat is gewoon een goed tijdstip om te gaan beginnen met bidden. Want eigenlijk rond je zevende jaar of zo moet je beginnen met bidden. Maar toen zij negen was denk ik dacht ze nu is het echt tijd om te bidden...

Yasmina: Ik vond het toen ook wel leuk want mijn ouders die gingen gezamenlijk bidden. En dan zat ik daar achter mijn moeder weet je, en deed ik gewoon mee. Ja, ik vond dat leuk. Maar vanaf mijn negende ging ik echt beginnen. Maar toen dacht ik ook van ja, het is wel een beetje raar. Toen ik een paar keer meedeed, dacht ik van ja, het is wel leuk. Ik ga nu echt beginnen. Toen op mijn negende ging ik beginnen. Toen kon ik

het niet echt volhouden ja, maar later toen...

MdK: Wat vond je er moeilijk aan dan?

Yasmina: Ja, ik weet niet. Ik wilde toch tekenfilms kijken en zo en als ik dan moest bidden had ik zo van ja, ja moet dat nu?

MdK: En jij Souhaila?

Souhaila: Ik ben pas op mijn elfde of zo begonnen. Dat was dus voor mij ook het tijdstip van nu moet ik echt beginnen. En ik zag natuurlijk allemaal vriendinnetjes die ook gingen bidden, thuis bidden. Ja, dat wilde ik ook gewoon...

203

MdK: Vond jij het ook zwaar in het begin?

Souhaila: Ja, ja natuurlijk. Ja, je kunt eigenlijk niet alle vijf...

Yasmina: Het valt wel tegen vind ik hoor!

Souhaila: Je kan ze niet alle vijf per dag doen. Ik bedoel, het begint ongeveer om zeven uur 's ochtends, vijf uur 's ochtends hè, nou ja dat kan niet. Dus je moet inhalen, dat duurt al wat langer dus dan denk je ook van wanneer ben ik klaar en zo.² Dan heb je, dus als je gaat beginnen heb je geen zin en omdat je weet dat het wat langer duurt omdat je die ander in moet halen...

In de voorbeelden met Souhaila en Yasmina zien we duidelijk dat de islam gezien kan worden als een repertoire waarvan een deel (in dit geval het bidden) al dan niet tijdelijk geactiveerd wordt. Bij Yasmina waren het de ouders die het nodig vonden dat ze ging bidden. De meeste jongeren leren het bidden tussen hun zevende en negende jaar, houden het vervolgens een tijdje vol om dan weer te stoppen en opnieuw te beginnen rond hun twaalfde. Daarbij speelt de vasten een belangrijke rol. De meeste meisjes beginnen met vasten na hun eerste menstruatie en de jongens doen voor het eerst helemaal mee met de ramadan rond hun twaalfde jaar. In die periode bidden zij over het algemeen alleen tijdens de ramadan en soms nog een korte periode ervoor en erna, maar na verloop van tijd verwartert dit.

Leila (18 jaar)

MdK: Bid je?

Nee. Nee, maar het is wel zo dat, ik heb echt zoiets, een tijd dat ik wel bid, dan weer niet, dan weer wel. Dan probeert mijn moeder me ook te zeggen je moet het wel doen, je krijgt er

204

spijt van en nu ben je nog jong. Kijk, het is echt gewoon de luidheid die wij hier hebben. Denk ik. Want dan denk je, je hebt gewerkt, je komt om negen uur thuis, je bent moe, je hebt geen zin meer, dan doe je het de volgende dag weer niet en dan weer wel en dan weer een week wel en ja dat doe ik meestal. Het is niet goed maar ja, ik weet het niet. Het is niet dat ik helemaal, ik wil het wel, maar het is meer het doen, dat is er gewoon niet. Maar ik heb hele andere dingen aan mijn hoofd, ik heb school aan mijn hoofd, dan heb je dat weer aan je hoofd, je hebt een bijbaantje. Als je daar [Marokko, MdK] bent, dan wordt dus gewoon omgeroepen wanneer je moet bidden. Dat heb je hier dus ook totaal niet. Als je op school bent kan je niet in de les zeggen, ik wil vandaag nog gaan bidden. Dat kan niet. De mensen met wie je omgaat en zo, je doet leuke dingen. Je vergeet het niet helemaal maar het is gewoon moeilijk.

Het bovenstaande citaat van Leila geeft goed weer dat alledaagse beslommeringen van jongeren vaak voorrang hebben op het bidden. Opvallend is dat in dit fragment van het interview met Leila een verwijzing naar Marokko staat; daarmee is zij een van de weinigen die dat doet. Het gaat daarbij om de inbedding van religie in het dagelijks leven die er in Marokko wel is, bijvoorbeeld door de oproep tot gebed, maar in Nederland niet. Hierdoor is bidden minder vanzelfsprekend en kunnen andere zaken voorrang krijgen zoals ook bij Touriyah:

Touriyah (14 jaar)

MdK: Bid je ooit?

Ja, ik ben wel... ja

MdK: Wanneer?

Oh, of ik nu doe? Nu doe ik het nog niet. Waarom weet ik niet. Maar, ja, ik ga het wel doen.

MdK: Bid je helemaal nooit, of op bepaalde momenten wel?

Nee, tot nu toe heb ik nog nooit echt gebeden.

MdK: Ook niet tijdens de ramadan?

Ja, ik probeer het wel. Mijn probleem is, ik kan het nog niet. Ik ben er wel mee bezig het te leren maar dan...

MdK: Hoe kun je het nog niet? Wat je moet zeggen?

Ja.

MdK: Dat ben je aan het leren. Hoe dan?

Mijn vader gaat me dan helpen.

MdK: Ben je er al mee bezig?

Ik moet het nog gaan doen.

MdK: Heb je het daar al met je vader over gehad?

205

Kijk ik was een keer van plan om ermee te beginnen en toen hebben we wel alles op papier gezet en zo. Toen kwam ik er iedere keer niet aan toe om te leren. Nu moet ik het weer gaan vragen. Ik ben het papiertje kwijtgeraakt. Dus nu moet ik weer alles op papier zetten en dan ga ik er mee beginnen.

MdK: Waarom kom je er niet aan toe om te bidden?

Meestal school of ik moet weer ergens naar toe.

MdK: De stad in?

Ja precies! [lacht hard, MdK]

Er zijn maar weinig jongens en meisjes die het bidden geheel afwijzen. De enige die niet wil bidden is Bushra. Tijdens de discussies geven de meeste meisjes aan dat ze bidden weliswaar moeilijk vinden, maar ook leuk. Bushra verzet zich daartegen. Volgens haar heeft bidden niets met leuk te maken. Zij bidt niet en daarmee uit.

Er zijn nog andere aspecten aan het bidden die hier relevant zijn, zoals de plaats waar gebeden wordt. De meeste jongeren in dit onderzoek bidden thuis. Vooral meisjes die bidden doen dat over het algemeen thuis. De jongens komen soms op vrijdag en in het weekend naar de moskee. Dat aantal is gedurende het onderzoek gegroeid. Rond 1999 en 2000 waren er op vrijdag slechts zo'n 10 jongens; in 2002 was dit opgelopen tot ongeveer 25.³ Op het totale aantal bezoekers is dit niet hoog. Buiten het weekend en vrijdagen zijn er enkele tientallen volwassen mannen bij het gebed aanwezig; op vrijdag ligt dit aantal rond de 100, evenals in het weekend. In de maand ramadan ligt dit hoger.

Een van de redenen om in de moskee te bidden is het verdienen

van *hasanat*. Dit zijn vrijwillige vrome daden die een gelovige religieus krediet (*ajr*) kunnen opleveren voor het leven in het hierna-maals. In het dagelijks spraakgebruik wordt *hasanat* ook gebruikt voor het religieuze krediet zelf. Hoewel niet alle jongeren de term *hasanat* precies kunnen uitleggen, weten de meeste wel dat bidden in de moskee beter is voor later.

Ilyas (19 jaar)

MdK: Waarom is bidden in de moskee beter?

206

Hoe zeg je dat? Het is beter voor een moslim, dat is een regel, dat staat in de Koran. Het is beter voor een moslim als hij in de moskee bidt.

Krijgt hij meer *hasanat*, meer punten oké? Je krijgt zelf ook een beter gevoel. Voor jezelf. Je bent met een hele gemeenschap, je bidt met z'n allen.

Hoewel jongeren dus stellen dat bidden een van de belangrijkste aspecten van hun religieuze identiteit is, zijn er maar enkelen die iedere dag meerdere keren bidden en slechts een enkeling bidt in de moskee. Voor velen zijn alledaagse beslommeringen met betrekking tot school en vrienden al snel belangrijker. De vraag is waarom velen tijdens de gesprekken toch vertellen dat ze zich wel aan de regels houden en bijvoorbeeld vijf keer per dag bidden. Hiervoor zijn verschillende redenen aan te geven. Allereerst kan worden vastgesteld dat het wel de norm is dat jongeren bidden. Dat ik in hun ogen dicht bij de ouderen in de moskee stond, kan ook dergelijke antwoorden (die in hun ogen sociaal wenselijk zijn) genereren, vooral omdat ze graag willen overkomen als goede moslims. Ten tweede kan worden gesteld dat wanneer de gesprekken langer duurden, vrijwel alle jongeren wel degelijk toegaven in de praktijk niet te voldoen aan het vijfmaaldaagse gebed. Dit gebeurde meestal als ik hun vroeg wat ze dan deden als het tijdens de les op school tijd was om te gaan bidden. De meesten zeiden in eerste instantie dat ze dat gebed later op de dag inhaalden. Sommigen deden dat inderdaad thuis of in de moskee, maar velen ook niet. Anderen zeiden dat ze het later in de avond inhaalden, maar dat ze, bijvoorbeeld, ook *Goede Tijden Slechte Tijden* wilden zien en dat ze dan het gebed weer vergaten. Juist de mogelijkheid om het verschil aan het licht te brengen tussen wat mensen zeggen en wat ze daadwerkelijk doen en niet doen, is een van de belangrijkste voordelen van een intensief en langdurig antropologisch onderzoek als dit.

7.3.2 Vasten tijdens de ramadan

In de puberteit gaan jongeren in toenemende mate op een bewuste manier om met de religieuze praktijken, maar dit leidt niet altijd tot een toenemende praktisering. Onder de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda is er een substantiële groep (in mijn onderzoek bijna de helft) voor wie bidden, moskeebezoek en het vasten alleen van belang is gedurende bepaalde periodes in het jaar (vooral tijdens de ramadan) en tijdens bepaalde gebeurtenissen zoals huwelijk, geboorte en overlijden. Voor hen is de religieuze betekenis van moskeebezoek, bidden en de vasten minder belangrijk.

Eén keer per jaar, tijdens de negende maand (ramadan) van het islamitische jaar, worden moslims geacht de hele maand te vasten. De vasten is tegelijkertijd een tijd van lichamelijke en geestelijke reiniging. Een belangrijke dag tijdens de ramadan is *Laylat al-Qadr*; de nacht van de beslissing/bestemming. Het is de nacht van de 27ste dag van de maand ramadan; de nacht waarin volgens de overlevering de Koran is neergezonden. De vastenperiode wordt afgesloten met *Id al-Fitr*: het Suikerfeest. Uit de verhalen van de jongeren kunnen we afleiden dat zij de ramadan, na het gebed, de belangrijkste 'identity marker' vinden voor een moslim. In de praktijk is de deelname aan de ramadan bij de jongeren veel hoger dan de deelname aan het gebed (buiten de ramadanperiode).

207

Een van de redenen waarom de ramadan zo massaal wordt gepraktiseerd heeft te maken met de sfeer thuis. De meeste Marokkaans-Nederlandse jongeren (vooral jongens) zijn niet gewend om gezamenlijk thuis te eten. Als ze klein zijn, eten ze nog wel vaak met hun moeder mee, maar naarmate ze ouder worden, zijn ze steeds vrijer daarin. In de ramadan wordt met zonsondergang het vasten gebroken door de *iftar*-maaltijd, en dat gebeurt meestal gezamenlijk. Het is dus een echte familieaangelegenheid. Daarnaast wordt solidariteit met de armen genoemd als centraal punt bij de vasten.

Achraf (15 jaar)

MdK: De ramadan, waar is dat voor nodig? Waarom doe je daaraan mee?

Nou, de ramadan omdat je je eigen ook moet voelen zoals de armen zich voelen. Ja, zoals die zich voelen in nare tijden. Dan weet je hoe het voelt en dan geef je aan het einde van de ramadan geld weg, of het hele jaar door. Ligt eraan wat je hebt. Ik zou zeggen, ja dat is mijn geloof. Jij hebt een geloof, ik heb een geloof.

MdK: Dat meevoelen met de armen, daar gaat het om?

Ja, voor het grootste gedeelte gaat het daar om.

MdK: En het andere deel?

Nou ja, dan doe je het eigenlijk voor Allah en ook voor jezelf.
Dat je er goed voor staat.

MdK: Hoezo, er goed voor staat?

208 Ja, want als je moslim bent, dan hoor je dat ook eigenlijk te doen. Al ontbreekt er eentje, ja dan sta je een beetje, dan weet ik niet of je gelijk naar het vuur gaat, op z'n Nederlands gezegd, of naar de hemel gaat dus. Ja, dat oordelen wij niet.

MdK: Maar daar doe je dus ook de ramadan voor.

Ja, eigenlijk is dat verplicht. Het is verplicht.

Achraf geeft hierboven aan dat hij vast uit solidariteit met de armen en voor Allah en zichzelf. Hij ziet het daarbij vooral als plicht. Het meedoen met de ramadan is daarmee een doel op zich om zo te voldoen aan Allahs wil, maar voor anderen is de ramadan ook een periode van zuivering, om daarna weer met een schone lei te beginnen. Dit is wellicht een van de redenen dat tijdens de ramadan veel meisjes beginnen met het dragen van een hoofddoek en heel veel jongeren dan gaan bidden.

Rachid (20 jaar)

De ramadan, je krijgt altijd te horen dat het is hoe de armen zich voelen en dat is natuurlijk ook een heel belangrijk aspect, maar wat heel erg belangrijk is in de islam is ook dat je in die maand Allah extra dankbaar moet zijn, dat je hem dus vaker gaat aanbidden. Het bidden is niet alleen maar het op en neer gaan. Je hebt ook het smeekgebed. *Du'a*. Tijdens het bidden, als je gaat bidden, dan is het gewoon zo dat je in verbinding bent met Allah. En dan kan je vragen wat je wil. En in de ramadan is hij meer..., ja hij is natuurlijk altijd vergevingsgezind maar dan luistert hij meer en ja... dat is gewoon zo. En in de ramadan bidt iedereen een beetje extra, en dan vraag je God om bijvoorbeeld, de één is ziek en die wil genezen en de ander, ja, weet ik veel. Iedereen heeft zo zijn eigen dingen.

Zeker het sociale aspect van de ramadan zorgt ervoor dat het vasten als erg plezierig wordt ervaren en als iets om naar uit te kijken. Tegelijkertijd zien ze het ook als een prestatie om de vasten te volbrengen. Veel jongeren willen daarom op jongere leeftijd met vasten beginnen dan hun ouders toestaan en willen ook niet voor anderen onderdoen. De vasten heeft daarmee onder jongeren ook wel een competitief element waarbij ze graag willen laten zien dat ze goede moslims zijn.

Ahmed (15 jaar)

MdK: De ramadan. Sinds wanneer doe je daaraan mee?

209

Sinds twee jaar geleden.

MdK: Meteen heel de maand?

Ja, de hele maand. Daarvoor deed ik het niet helemaal. Ik moest er een beetje aan wennen, soms keek ik dan naar mijn vrienden en die deden het wel helemaal. Dan was ik wel een beetje jaloers. Dus toen zei ik, volgend jaar doe ik het helemaal.

De ramadan is daarbij ook een soort proeve van bekwaamheid. Het is voor de jongeren belangrijk om het vasten op de juiste wijze te vervullen en wanneer het de hele maand lukt, wordt dat gezien als een teken dat ze serieus bezig zijn. Natuurlijk zijn er jongeren die wel eten tijdens de ramadan. Voor jongeren onder de 12 wordt dit meestal niet als problematisch beschouwd; integendeel zelfs, het hoort erbij omdat zij het vasten nog moeten leren en de meeste ouders liever niet hebben dat zij op heel jonge leeftijd meedoen. Voor de oudere jongeren ligt dit anders. Het eten gebeurt dan stiekem en op momenten waarop jongeren zeker weten dat hun vaders bijvoorbeeld naar de moskee zijn. Het stiekeme gedrag bevestigt echter eerder de norm dan dat deze aangetast wordt. De meeste jongeren proberen het vasten dan ook serieus vol te houden. Bij het serieus vasten hoort ook het bidden.

Farida (16 jaar)

MdK: Wat betekent de ramadan voor je? Wat is het eerste waar je aan denkt?

Niet eten. Bidden. Moskee. Ja, het is gewoon een hele belangrijke maand denk ik in het jaar. Een maand waarmee je heel veel, hoe noem je dat... *hasanat* weet je wel, goede dingen, goede punten kan halen. Bidden, ramadan, naar de moskee

toe, vooral op tijd bidden in de ramadan is belangrijk. Door het jaar ook, maar ik probeer zoveel mogelijk in de ramadan op tijd te bidden en je gebed goed bij te houden en zo.

MdK: Ga je tijdens de ramadan in de moskee bidden?

Ja. Soms wel. Maar niet altijd.

MdK: Op bepaalde dagen?

210 Nee, niet bepaalde dagen. Vooral nu bijvoorbeeld, we hebben nu gewoon school, we hebben geen vrij, dus eten, bidden, als je huiswerk hebt en zo heb je geen tijd meer om naar de moskee te gaan. Maar als ik dus weinig huiswerk heb of zo dan ga ik wel naar de moskee.

MdK: Ga je buiten de ramadan ook ooit naar de moskee om te bidden?

Nee. Dat valt me op. Dat is meestal zo bij mij, ook bij anderen misschien. Nee, ik ga nooit naar de moskee nee. Nee.

Dat de ramadan een bijzondere periode is, is duidelijk te merken. De onderlinge betrokkenheid is groter dan anders, het aantal bezoekers aan het gebed in de moskee neemt toe, zowel bij mannen als bij vrouwen.

Logboek (Laylat Al-Qadr) 2001

Een gigantische drukte in de moskee. Wanneer ik binnenkom heb ik ongeveer 30 cm² om te staan. De rest van de gehele moskee is bedekt met tapijt had ik 's middags al gezien en is dus gebedsruimte. Het schoenenrek van 3 bij 5 meter is gevuld met schoenen; helemaal want op iedere plank met een rij schoenen liggen nog meer schoenen. Verder binnenkomen durf ik niet goed. Het is onmogelijk en wordt, denk ik, ook niet op prijs gesteld. Een bestuurslid van de moskee dat ik tegenkom (hij houdt een oogje in het zeil om overlast voor de buurt en de moskee te voorkomen), schat dat er zo'n negenhonderd aanwezig zijn. Ik tel in ieder geval tien jongeren, maar schat dat het er ongeveer 100/200 zijn, op basis van het aantal sportschoenen dat in het rek staat. Ervaring tijdens eerdere avonden leert mij dat 90 procent van de sportschoenen van jongeren zijn. Het turven wordt verder bemoeilijkt doordat mensen constant in- en uitlopen.

Bovenstaand fragment geeft iets weer van de koortsachtige drukte die er is rondom de moskee tijdens het avondgebed in de ramadan. Omdat het niet zo heel laat is, mogen kinderen mee naar de moskee; hetgeen zorgt voor extra drukte. De moskee is behalve gebedsruimte ook een ontmoetingsplaats. De meeste jongeren vasten en vieren het einde van de ramadan (*Id al-Fitr*) in de kring van de eigen familie, in tegenstelling tot wat bijvoorbeeld Tietze (2001) signaleert onder moslimjongens in Frankrijk en Duitsland. Voor de jongeren in haar onderzoek is het volgens haar gebruikelijk om te vasten buiten het eigen netwerk en om het einde van de vasten te vieren zonder zelf daaraan deelgenomen te hebben. Dit komt wel voor onder jongens in Gouda, maar is toch een marginaal verschijnsel. De meeste jongens proberen op z'n minst de hele maand te vasten. Meisjes verblijven tijdens de ramadan meer in huiselijke kring dan de jongens. Van hen wordt vaak verwacht dat zij hun moeder meehelpen om de *iftar*-maaltijd voor te bereiden. Wel is het zo dat zowel jongens als meisjes elkaar opzoeken tijdens *Id al-Fitr* in bijvoorbeeld de McDonald's. Concluderend kunnen we stellen dat het vasten tijdens de ramadan veel betekenissen voor jongeren heeft. Het gaat behalve om religieuze betekenis (aanbidding van Allah en rituele zuivering van lichaam en geest) ook om het samenzijn met familie en een gevoel van solidariteit met de armen.

211

7.3.3 Eten & drinken

Tijdens de vasten ligt de nadruk op het feit dat moslims tussen zonsopgang en zonsondergang afzien van eten. Paradoxaal genoeg stelt dit kwesties rondom eten en drinken in het centrum van de aandacht. Ook buiten de periode van ramadan zijn eten en drinken volgens jongeren erg belangrijk in het moslim-zijn.

Rachid (20 jaar)

Het is erg belangrijk wat je eet. Dat vraag ik dan ook. Als je er niet op let, dan is je geloof ook niet sterk. Dan heb je zoiets van ah joh dat kan ik toch wel, joh, vijf keer per dag bidden, de ene dag niet en de andere wel. Maar als je echt goed bezig bent... Het is niet zo van dit mag ik wel, dit mag ik niet. Dan speel jij voor God. Allah heeft gezegd, dit is goed, dit is slecht, dit is de slechte weg. Wil je de slechte weg, ga je daar naar toe, wil je de goede weg dan kom je dus in het paradijs terecht. En als je echt gelooft, dan doe je die dingen dus gewoon en heb je ook geen behoefte aan. Dan heb je ook niet zoiets van, doe maar McChicken of doe maar... je kan thuis eten. Buiten is het ook helemaal niks. Als je gaat kijken hoe vaak... thuis is het gewoon het lekkerst.

212

Voor veel jongens en meisjes is het afwijzen van varkensvlees voldoende als het om eten gaat. Wanneer ze vlees eten dat niet op islamitische wijze geslacht is, dan gaat dat wel tegen 'de islam' in, maar het tast niet per se hun moslimidentiteit aan. Vrijwel allemaal geven ze aan dat deze afkeer van varkensvlees erg diep gaat en dat ze braakneigingen krijgen als ze het wel eten. Opvallend is verder de wijze waarop sommigen reageren als ze toch 'verkeerd' vlees hebben gegeten. Ze trekken zich terug op de wc bijvoorbeeld om vervolgens opzettelijk over te geven zodat het voedsel hun lichaam uitgaat. Het is ook het eerste advies dat velen elkaar geven om om te gaan met 'verkeerd' vlees. Dit blijft meestal beperkt tot gevallen waarin het om varkensvlees gaat. De meeste jongens en meisjes eten bijvoorbeeld wel hamburgers bij McDonald's. Anderen gaan wel mee naar de McDonald's, maar proberen zich verre te houden van hamburgers.

Ilyas (19 jaar)

MdK: Nu hebben we hier de Mac.

Ja. Geliefde plaats onder Marokkaanse jongeren, jongeren in het algemeen.

MdK: Ja, nu heb je daar vast wel eens een hamburger gegeten?

Nee, heb ik nog nooit gegeten daar.

MdK: Nee?

Nee.

MdK: Ben je er wel ooit geweest? Ga je er ooit heen?

Ja ja ja. Ik zeg je eerlijk, ik heb een keer met vrienden van mij, zij namen een Big Mac en ik nam altijd een visburger. Onwijs lekker. Of een groenteburger. Als het lekker is waarom zou je iets ander proberen? Ik heb een keer een hapje genomen; ik vond het niet eens lekker. Ik vond het echt niet lekker. Dan houdt het voor mij op. Het is misschien niet alleen een kwestie van smaak, maar je neemt die hap, zo was het bij mij hè, je neemt die hap en je denkt van, is dit nou waarvoor ik mijn geloof moet schaden zeg maar. Dat is het toch niet waard, dat is het toch niet waard.

MdK: Vrienden van je doen het wel.

Ja.

MdK: Zeg je daar iets van?

Nee. Ik heb daar, ik heb er wel eens wat van gezegd. Mijn vrienden zijn volwassen genoeg. Ze zijn even oud als ik, misschien ouder, misschien wat jonger, maar ze kunnen zelf hun keuzes maken en ik ben niet degene die hun erop moet wijzen van, niet doen. Ze weten dat het niet mag, dan moeten ze zelf weten wat er ze ermee doen. Ik ben niet degene die hen erop zal afrekenen. Dat gebeurt straks, als ze bij Allah komen. Dan worden ze erop afgerekend. Ik ben niet degene om hen daarop af te rekenen.

213

Hoewel Iliyas vindt dat ook zijn vrienden *halal* voedsel zouden moeten eten, zal hij er hen niet op aanspreken. Dit is de houding van de meeste jongeren. Eten wordt beschouwd als een privézaak en iets tussen henzelf en Allah. Wanneer ze ouder zijn (rond de 16 jaar) worden ze wel steeds bewuster van wat ze wel en niet willen eten en ze vertrouwen ook niet alles wat ze voorgeschoteld krijgen.

Amir (17 jaar)

Frikadellen kunnen *halal* of *haram* zijn. Ik zit bij [een voetbalclub] en er was zo'n afscheidsfeestje van iemand. Toen hebben ze voor mij speciaal vlees gehaald; dat was *halal* zeiden ze. Maar ik vertrouw het niet. Waar heb je het gehaald, hoe is het klaargemaakt, wat is het voor vlees, dat wil ik allemaal weten. Is het *halal*? Dan kijk ik binnenin en zo, ruik en je ziet dan wel wat verschil. Dan proef ik het. Kijk in onze frikadellen zit kip of koe hè. Maar zelfs al zit er kip in maar is het anders geslacht, je moet iets zeggen met Allah en je moet het in één keer goed doen want anders is het ook *haram*. Kijk ze hebben dat vlees bij de Basismarkt gehaald. Maar ik weet dat niet; ik heb daar nog nooit van gehoord. Dus ik heb wel wat gegeten daar maar heel erg weinig.

De meeste jongeren zijn zich ervan bewust dat ze op dit terrein compromissen zullen moeten sluiten en de meesten doen dat dan ook, bijvoorbeeld als ze op stage gaan. Voor Osama geldt hetzelfde, maar hij maakt wel een verschil tussen werk voor zijn opleiding (stage) en zijn beroep later.

Logboek 2003

Osama (17 jaar) wil de mbo-opleiding Handel gaan doen met als richting Voedsel. Op mijn vraag wat hij gaat doen als hij

daar met varkensvlees moet werken of als hij dat later ook voor zijn werk moet doen, antwoordt hij als volgt: 'Dat maakt me niks uit nu. Later niet (met een afkeurende blik), maar nu is het voor school en als het niet anders kan dan moet het maar. Ik moet wel een stage vinden toch? Maar later niet als ik werk. Absoluut niet.'

7.3.4 Kleding & uiterlijk

214 Uit het vorige hoofdstuk blijkt al dat kleding en uiterlijk belangrijke manieren vormen voor jongeren om zich te presenteren als moslim. Voor meisjes is het tegelijkertijd een manier om te laten zien dat zij moslim en vrouw zijn. Op jonge leeftijd kunnen meisjes de betekenis van een hoofddoek nog niet helemaal bevatten, zoals blijkt uit het volgende fragment van Latifa:

Latifa (18 jaar)

MdK: Sinds wanneer draag je een hoofddoek?

Oeh la la, sinds wanneer. 1996? Ja, groep 6, dat weet ik nog heel precies. Toen zag ik mijn zussen allemaal, dat was een periode waarin ik alles wilde doen wat zij ook deden, ik wilde er gewoon bij horen, ik wilde gewoon groot zijn en zo. Mijn eerste hoofddoek was volgens mij rood, of zwart, ik weet het niet zeker; één van die twee. Toen deed ik één keer in de twee weken een hoofddoek aan naar school. Om er een beetje aan te wennen, en dat was toen in groep 7, toen deed ik hem wel definitief aan. Dus dat was eind 1996, toen deed ik hem wel aan. Want ik ging naar groep 7 in het jaar 1996/1997. Dus eind 1996.

MdK: Wist je toen ook al dat het, volgens jou, *Sunna* was, of deed je het vooral voor je zussen?

Nou in de eerste instantie voor mijn zussen. Pas later, toen ik hem echt op had dacht ik, nou doe ik hem ook niet meer af want het staat zo stom om hem nu een tijd af te doen en later als ik groot ben weer op te doen. Dus toen heb ik hem gewoon opgehouden. En toen leerde en hoorde ik ook dat het *Sunna* was, dat het erbij hoorde, dat het onderdeel was van je geloof.

MdK: Van wie hoorde je dat?

Van mijn zussen en mijn vader.

MdK: Hoe reageerde je omgeving op je hoofddoek? School, familie?

Leuk. Spontaan. De hele klas stond om me heen de eerste paar dagen. Waarom doe je dat en zo?

Net als bij het vorige hoofdstuk blijkt uit bovenstaand fragment dat een hoofddoek niet alleen om religieuze redenen gedragen wordt. 'Erbij horen' is evenzeer belangrijk. 'Erbij horen' heeft dan meestal betrekking op oudere zussen, nichten en tantes; met andere woorden het behoren bij de vrouwen in de eigen familie. Op het moment dat Latifa de hoofddoek draagt, krijgt de hoofddoek diverse andere betekenissen. Dat gaat deels om het reguleren van de relaties tussen mannen en vrouwen. Tevens gaat het om het religioniseren van de hoofddoek: Latifa 'ontdekt' dat het dragen *Sunna* is (dat wil zeggen: 'handelen in de traditie van de profeet Mohammed'). De religieuze betekenis van de hoofddoek bestaat weliswaar al voorafgaand aan het dragen van die hoofddoek, maar het openlijk dragen activeert voor Latifa de religieuze betekenis en maakt deze relevant voor Latifa. Het gaat daarbij tevens om de reactie van andere moslims, waardoor Latifa wordt gestimuleerd om uit te zoeken wat de relatie is tussen islam en de hoofddoek.

215

Voor jongens is er ook de mogelijkheid om zich uiterlijk te profileren als moslim. Dit kan door het laten groeien van een baard, maar niet iedere jongen kan dat als hij net in de puberleeftijd is gekomen. Het dragen van een *djellaba* is dan een andere mogelijkheid. Ten tijde van het conflict met de imam en kort daarna (hoofdstuk 5) gingen steeds meer jongeren de *djellaba* of de salafikledij in het openbaar dragen.

Karim (16 jaar)

Als je zo'n *djellaba* draagt, zo'n lang ding, heb je ook *hasanat*. Omdat je dan meer op een moslim gaat lijken. Zo'n hoedje, een *djellaba* hoort er dan bij, bij een moslim.

Hoewel Karim erop wijst dat een *djellaba* eigenlijk bij een moslim hoort, droegen jongeren voor het imamconflict deze vooral thuis, als ze gingen bidden bijvoorbeeld, of ze trokken hem aan wanneer ze al in de moskee waren. Sommige jongens durfden deze niet buiten te dragen omdat ze vreesden dat ze door autochtone leeftijdsgenoten uitgelachen of gek bekeken zouden worden. Dat ze het op een gegeven moment toch gingen dragen, duidt daarom op een groter zelfbewustzijn.

Het dragen van een *djellaba* in het openbaar werd aanvankelijk vooral verbonden met een traditie van de eerste generatie. Sommi-

ge jongens droegen ze wel thuis of hadden er een om in te slapen, maar gaandeweg is het een manier geworden voor de jongens om te laten zien dat ze serieus bezig zijn met het geloof. Niettemin blijft het dragen vooral beperkt tot vrijdagen en in de moskee. Daaronder hebben ze hun gewone kledij aan en als ze na het gebed de moskee verlaten om bijvoorbeeld de stad in te gaan, gaat de *djellaba* uit. Dat zorgt soms voor op het eerste gezicht opvallende creaties waaruit blijkt dat mensen onbewust of bewust meerdere repertoires hanteren.

Logboek 2001

216 's Middags ga ik naar de moskee om ongeveer 15.00 uur. Het gebed is inmiddels afgelopen. Er zijn veel jongeren, ongeveer 15, die buiten staan en even later komen er nog zo'n 5 bij. De opvallendste 'creatie' is die van Hamid (20 jaar). In zijn witte kleding en een wit mutsje zoals ik er al meer gezien heb, bijvoorbeeld bij Karim. Even later zie ik hem daar nog mee rondlopen, maar dan met een baseballcap eroverheen als hij weggaat met een groepje. Even daarvoor is Badredine (16 jaar) geweest met een witte *djellaba* en zo'n zelfde wit mutsje.

Later, nadat het conflict rondom de imam is weggeëb'd, is het dragen van de *djellaba* weer afgenomen. Dit geldt niet voor de salafijongeren die specifieke kledij dragen waarbij de broek boven de enkels blijft. Dat deze groep weer andere kledij draagt, betekent dat kleding niet alleen een manier is voor moslimjongeren om zich ten opzichte van niet-moslims te presenteren als moslims, maar ook om zich ten opzichte van andere moslims te presenteren als 'goede moslims'. De meeste jongeren die geen salafi zijn, bewonderen de salafi's wel om hun kleding en geven daarbij aan dat ze het zelf niet zouden kunnen dragen vanwege de verwachte negatieve reacties.

Voor zowel jongens als meisjes geldt dat zij zich proberen te onderscheiden van hun ouders. Opvallend is dat vooral de meiden die een hoofddoek dragen, dit duidelijk op een andere manier doen dan hun moeders. De hoofddoek voor de meiden is overduidelijk ook een mode-item. Daarbij claimen velen dat ze afstand nemen van de tradities van hun moeders om zich te baseren op de 'zuivere' islam. In de praktijk proberen ze echter te schipperen en houden ze ook rekening met de reacties van de omgeving. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het volgende fragment met Nora:

Nora (20 jaar)

En als mensen vroegen: 'Waarom draag je hem dan?' zei ik altijd: 'Dat hoort zo.' Heel simpel. En dan word je ouder en dan

ga je boeken lezen over de vrouw in de islam, en hoe een vrouw zich moet bedekken bla bla. Goed, ik bedek me zoals een vrouw zich hoort te bedekken in de islam, een beetje op een moderne manier, dan dat er altijd omschreven is, maar ok. Ik mag mijn handen en mijn gezicht laten zien, punt. Nu, als ze het nu vragen, dan leg ik het zo uit als ik net heb gedaan. En als ze dat niet begrijpen dan zeg ik, datgene dat mooi is aan een vrouw moet bedekt worden, heel simpel. Ja, goed als dat erin gaat, oké, en als dat er niet ingaat, ja, dan niet. Heel simpel.

MdK: Je zegt dat je hem iets moderner draagt dan omschreven staat. Wat bedoel je daarmee?

217

Nou het is meestal zo, ik probeer. Sowieso, als ik een strakke broek aan heb dan heb ik daar een rok over aan of iets dergelijks. Het moet altijd een beetje beetje, maar hoe je je echt zou moeten kleden is dat er geen enkele vorm van je lichaam zichtbaar is. Dus gewoon echt ja, een soepjurk of zo, weet ik veel, ha ha. Ja goed, maar ja, ik denk dat dat is omdat wij in een hele andere maatschappij leven en doordat ja, ik weet het eigenlijk niet Martijn. Heel grappig, ik heb heel vaak, dat heeft Aisha [haar vriendin, MdK] ook, als we in Antwerpen lopen of zo, dan zien we mensen met van die hele lange gewaden lopen. Dan kijken we degene effe aan van hee. Dat vind ik echt knap als mensen dat zo kunnen. Dat vind ik echt knap. Maar ik zou dat nooit kunnen, ik weet niet waarom, dus die vraag hoef je niet te stellen. Nee, ik zou bij God niet weten waarom. Ik heb echt schijt aan de maatschappij, dus daar ligt het niet aan, ik weet het niet. Ik heb er wel heel lang mee geworsteld, ik ben er eigenlijk nog steeds mee bezig, ik kom er niet uit. Echt niet. Het boeit mij echt niet hoe ik eruitzie voor andere mensen. Als ik me goed voel, is het best. De ene keer zie ik eruit als een gangster, de andere keer loop ik er heel netjes bij en weer een andere keer als, nou ja goed. Als een echte moslimvrouw, ha ha. Om dat echt vast te houden en dat altijd te doen, ja ik weet het niet. Ik denk dat dat te eentonig voor mij gaat worden. Ik houd van variatie, laat ik het zo zeggen.

Opvallend aan Nora's verhaal is dat ze zich zowel beroept op tekstuele bronnen over de vrouw in de islam en kleding, als op de betekenis van de maatschappij waarin ze zich bevindt (terwijl ze ook zegt dat ze daar lak aan heeft). Zoals Moors (2004) laat zien, is islamitische kleding te zien als een statement. Op basis van het bovenstaande kunnen we daaraan toevoegen dat jongeren met islamitische kleding verschillende statements uitdragen. Het gaat Nora om

het 'erbij horen', bij moslims en niet-moslims, ouderen en leeftijdgenoten en andere jonge vrouwen, maar ook om het verwerven van autonomie en onafhankelijkheid ten opzichte van haar omgeving en soms als protest tegen de Nederlandse samenleving die zij ervaart als stigmatiserend (vgl. Werbner 2007: 179). Daarvoor moet ze compromissen sluiten zonder teveel van haar eigen authenticiteit te verloochenen. Dit laatste komt vooral terug in de zinsnede: 'Als ik me goed voel, is het best.' Juist kleding maakt het voor meisjes en voor jongens mogelijk deze verschillende betekenissen te combineren. Tegelijkertijd blijkt uit Nora's verhaal dat een correct gebruik van de sluier ook iets nastrevenswaardigs is: ze bewondert meiden die meer bedekt zijn en worstelt ermee wat ze nu moet doen. Daarnaast stelt ze haar eigen gevoel als autonoom individu centraal. Het dragen van de sluier, of een bepaald type *djellaba* door jongens, is 'the means both of *being* and *becoming* a certain kind of a person', waarbij het dragen van een bepaald type kleding (of zelfs het voldoen aan religieuze verplichtingen in het algemeen) te zien is als een 'an expression of a preformed self instead of actually contributing to the making of that self' (Mahmood 2001a: 215, cursivering in origineel, vgl. Mahmood 2005: 132-133 en 160-161). Mahmood stelt dus, terecht mijns inziens, dat het dragen van bijvoorbeeld een hoofddoek een manier is om moslim te zijn. Het dragen ervan staat ook in het teken van zelfverwezenlijking en ontplooiing. Moslim-zijn is daarbij geen statische situatie, maar een persoonlijk project van iemand om zijn levenswijze aan te laten sluiten bij het idee dat deze persoon heeft over het eigen 'ik' en 'natuur'.

Hiermee zijn we terug bij de discussie over religie en het authentieke Zelf zoals die bijvoorbeeld in de hoofdstukken 2 en 4 is behandeld. 'A preformed self' suggereert dat het Zelf een gegeven is. Dat sluit goed aan bij de wijze waarop Nora en anderen over hun moslimidentiteit praten. Zij zijn deze als natuurlijk en vanzelfsprekend gaan ervaren: als hun eigenlijke, authentieke Zelf. Kleding en uiterlijk zijn daarmee een uitdrukking van het idee dat jongeren hebben over hun eigen essentie; over wie zij eigenlijk zijn. Authenticiteit is daarmee niet hetzelfde als identiteit hoewel er wel veel raakvlakken zijn. Authenticiteit gaat over het idee van het eigenlijke Zelf en de pogingen om trouw te zijn aan dat authentieke Zelf. Identiteit gaat over loyaliteit aan de eigen groep en het markeren van grenzen tussen de eigen groep en de outsiders. In de praktijk van alledag hebben jongeren identiteiten gebaseerd op etnische, religieuze en andere sociale loyaliteiten en grensmarkeringen. Het fragment met Nora laat goed zien waar de relatie tussen het idee van authenticiteit en identiteit ligt. Doordat Nora meerdere loyaliteiten heeft en die wil houden, kan ze haar idee van het eigenlijke

Zelf niet volledig uitdragen. Ze moet schipperen tussen haar loyaliteiten naar anderen en haar trouw aan haar eigenlijke Zelf. De bewondering die Nora heeft voor meiden die zich wel meer bedekken dan zijzelf doet, laat dat duidelijk zien. Dit schipperen hoeft helemaal niet problematisch te zijn, zo blijkt ook uit Nora's verhaal. Doordat zij zich toch opstelt als autonoom individu (die zich niets van de maatschappij aan zou trekken) en haar gevoel centraal stelt, kan zij haar idee dat ze aansluit bij haar eigenlijke Zelf toch behouden. Zij doet wat zij doet omdat zij dat zelf wil en niet omdat anderen haar ertoe dwingen. Het schipperen tussen trouw zijn aan jezelf en loyaliteiten met anderen, is geen opmerkelijk gegeven; dit is immers de praktijk voor iedereen in het dagelijks leven. In het geval van moslimjongeren in dit onderzoek is wel te zien dat authenticiteit en moslimidentiteit in toenemende mate gaan samen- vallen in hun beleving. Jongeren vinden dat ze in essentie moslim zijn en in een poging om trouw te zijn aan hun idee van het eigenlijke ik, zoeken ze een islam die ontdaan is van culturele invloeden. Dit kan tot gevolg hebben dat het geloof primordiaal wordt be- leefd; de band met Allah en loyaliteit naar andere moslims krijgt een absolute en sacrale waarde die alle andere loyaliteiten naar de achtergrond verschuift. In het geval van Nora is dit niet zo; zij is immers in staat te blijven schipperen zonder haar idee van authen- ticiteit geweld aan te doen.

219

Dat laatste laat zien dat Mahmoods uitdrukking 'a preformed self' ongelukkig gekozen is. Het is immers geen wetmatigheid dat moslims een idee hebben van hun eigen ik dat samenvalt met hun identiteit als moslim. Mensen hebben meerdere loyaliteiten en ze maken deel uit van meerdere groepen. Ten eerste gaat het bij het idee van het eigenlijke Zelf om een reflectie op dat eigenlijke Zelf. Al eerder is gesteld dat deze reflectie nauw verbonden is met de culturele omgeving. Zoals Nora praat over de lange jurken ('soep- jurken') is een idee over die kleding dat mede is gebaseerd op het hedendaagse modebeeld. Haar verwijzing naar gangsterkleding sluit aan bij bepaalde repertoires van mondiale jeugdculturen. Ten tweede wordt het idee van het 'eigenlijke zelf' mede bepaald door de opvoeding waarin ouders kinderen meenemen naar moskeeën, verhalen vertellen over de profeet Mohammed, waardoor zij hun kinderen direct en indirect vertellen wie zij zijn. Overigens laat ook Mahmood (2001, 2005) dat zien. Door het aanleren van be- paald gedrag raken kinderen eraan gewend en gaat het deel uitma- ken van hun specifieke disposities en het idee van het Zelf (vgl. Van Nieuwkerk 2007: 156-157). Ten derde is bij het idee van het eigen- lijke Zelf en het trouw zijn aan het eigenlijke Zelf, van belang dat anderen dit erkennen als geloofwaardig en 'echt'. Dit is iets wat Nora zelf ook doet door haar bewondering uit te spreken voor

meisjes die bijvoorbeeld wel meer bedekt zijn dan zichzelf. In tegenstelling tot wat Mahmood lijkt te suggereren (met 'a preformed self') wordt ook Nora's idee van haar eigenlijke ik en haar moslim-identiteit dus situationeel bepaald. Het dragen van een hoofddoek of een *djellaba* is geen uiting van een authentiek Zelf dat al aanwezig is, maar het zijn belangrijke attributen voor jongeren en hun omgeving om iemands idee van het Zelf geloofwaardig en echt te laten lijken. De opvattingen rondom het gedrag van meisjes met een hoofddoek zijn daarbij illustratief. Wanneer een meisje met een hoofddoek naar een disco gaat of 'te' vrij met jongens omgaat, wordt dat als ongeloofwaardig, onecht en soms zelfs als illegitiem beoordeeld.

7.4 Religieuze voorstellingen

7.4.1 Leren vechten tegen de verleidingen

Jongeren leggen in de dagelijkse praktijk de nadruk op andere zaken dan hun ouders. In een artikel over islam in een Turkse plattelandsgemeenschap, laat Schiffauer (1988 in Tennekes 1999) zien dat de religieuze praxis van de dorpingen vervuld is van het idee van religieuze verplichtingen. Zij zien dit als een schuld die ze moeten aflossen om een plek in de hemel te verwerven. Dit is ook onder de ouderen in Gouda te merken die veel meer dan jongeren praten over het verwerven van *ajr*, het religieuze krediet dat men kan verzamelen via *hasanat*. Strijp (1998: 113) en Kemper (Kemper 1996: 100, 208-210) laten ook zien dat oudere Marokkaanse Nederlanders veel belang hechten aan het verzamelen van *ajr*. In plaats van over 'schuld', praten de jongeren in Gouda vooral over moslim-zijn als een test voor het leven en hierna. Een moslim moet zichzelf bewijzen voor Allah en moet dat in dit leven doen. Tegelijkertijd erkennen ze dat mensen fouten kunnen maken en kunnen bezwijken voor de verleiding van de duivel. Zeker voor jongeren geldt dat zij de islam moeten 'leren'. Veel jongeren vinden dit leerproces en het vechten tegen de verleiding moeilijk.

Rachid (20 jaar)

Als je jong bent, al die verleidingen. Er zijn vier dingen. De duivel. Die wil dat je allemaal gekke dingen gaat doen. Dunya, de wereld met al z'n verleidingen. Al nafs, je geest, die iets in jou zegt, en hawa, gewoon de sfeer. Die moet je allemaal zien te dwarsbomen. Dat is moeilijk. Want vijf keer bidden, dan ben je moslim. En ja, als je meer slechte punten hebt dan goede, dan word je gestraft. Dat is natuurlijk wel heel erg. Maar als je moslim bent kom je sowieso, dan vraag je om vergevenis

en dan kom je al in het paradijs. Maar een *mu'min* die echt gelovig is en al dingen kan verslaan, die echt goed bezig is, die ziet natuurlijk ook andere mensen. Ze gaan dood, naar de hemel, komen samen met elkaar, allebei hebben ze het heel erg goed, iedereen zegt dit is de beste plek die er is, maar diegene die boven zit zegt dat ook, degene die onder zit ook. Want degene die onder zit, hoeft niks anders. Die heeft alles wat hij wil. Maar degene die boven zit, is toch beter.⁴ Ze hebben het allebei goed maar er is wel degelijk onderscheid en ja, dat is gewoon zo.

De meeste termen die Rachid noemt, worden door weinig jongeren gebruikt, maar het fragment is wel exemplarisch voor de wijze waarop jongeren de islam zien: niet zozeer het voldoen aan religieuze verplichtingen als wel het vechten tegen de verleidingen is voor hen de kern. Alle verleidingen die op jongeren afkomen, zijn tests om te bepalen of hij of zij naar het paradijs mag. Het is de duivel die voor al deze verleidingen zorgt en voortdurend probeert te bewerkstelligen dat moslims van het rechte pad (*sirat al mustakiem*) afwijken. De alomtegenwoordigheid van de duivel fungeert als een stimulans voor *taqwa*: godvrezendheid of godsbewustzijn. Het herinnert mensen eraan dat ze, om een goede moslim te zijn, voortdurend tegen de duivel en zijn verleidingen moeten vechten omdat dit bepaalt of zij wel of niet naar het paradijs mogen.⁵ Iemand die niet beïnvloed wordt door al deze verleidingen wordt gezien als een *mu'min*. Jongeren geven aan dat zij wel moslim zijn, maar geen *mu'min*, waarbij ze aangeven dat het worden van *mu'min* wel nastrevenswaardig is.

221

Veel jongeren zijn van mening dat het moeilijk is om een goede moslim te zijn in de Nederlandse samenleving omdat er zo veel verleidingen zijn. De Nederlandse samenleving zit volgens sommigen vol met *fitna*. *Fitna* betekent letterlijk chaos, maar kan ook afzien of een interne strijd om de macht (en verdeeldheid) onder moslims betekenen (Kepel 2004). Soms wordt *fitna* gezien als de seksuele macht van vrouwen over mannen. In alle gevallen is *fitna* het werk van de duivel die mensen weg wil leiden van Allah.

Latifa (18 jaar)

Je hebt heel veel afleiding. Je kan niet bijvoorbeeld de gebeden continu op tijd bidden. Hier in Nederland heb je een baan, in je eigen land ook wel. Ga je terug naar Marokko, maar zodra het gebed over een paar minuten luidt of zo, dan wordt er hard geroepen over alles: mensen ga je wassen, kom het gebed doen in de moskee, of als vrouw zijnde thuis. Dat zijn eigenlijk een beetje de nadelen die je hier in Nederland hebt, maar

het is moeilijk. Want, zoals nu, je wordt snel afgeleid, de media, de televisie, alles. En het is moeilijk en zwaar om een goede moslim te zijn in Nederland.

MdK: Is het moeilijker geworden de laatste jaren of maakt dat niks uit?

222

Maakt eigenlijk niet zoveel uit volgens mij. Het is maar net hoe je als persoon bent. Iemand die dan snel met iemand anders mening meegaat, bijvoorbeeld als hij een slechte vriendengroep heeft en die zeggen tegen hem: ah waarom doe je dat, dat is slecht en zo. Dan denk ik als je zwak bent dat je daar wel in meegaat. Maar iemand die sterk staat in zijn schoenen, dat maakt niet uit wat voor vriendenkring hij heeft, hij blijft op zijn eigen standpunt, dan vind ik niet dat daar iets moeilijks aan is.

Latifa vindt het moeilijk om in Nederland een goede moslim te zijn. In Marokko zou het volgens anderen gemakkelijk zijn, maar weer anderen verwerpen dat door te stellen dat Marokko veranderd is. Enkelen verwerpen een dergelijke redenering omdat ze zou getuigen van een zwak *imaaan* (geloof). Enkele jongeren in dit onderzoek, onder wie Hicham, Said en Latifa, geven aan dat Marokko van belang geweest is voor hun moslim-zijn omdat zij daar het bidden hebben geleerd of door een familielid zijn gestimuleerd om zich te verdiepen in de islam. Voor andere jongeren (onder wie Rachid, Zayd en Iliyas) is Marokko vooral belangrijk om zich tegen af te zetten. Zij vinden de wijze waarop de islam in Marokko gepraktiseerd wordt (met heiligenverering) ver verwijderd van 'wat de islam echt zegt' (waardoor er veel corruptie en onrecht is en Marokko veel te 'westers' is geworden) en hebben ook veel kritiek op de koning.

7.4.2 Islam uit het hart en de juiste intentie

In de persoonlijke strijd tegen de verleidingen van de duivel, wordt moslim-zijn in toenemende mate gedefinieerd in termen van geloofsvoorstellingen, religieuze doctrines en een juiste levenshouding. De islam wordt dan een project dat men gedurende het leven moet zien te realiseren (Tennekes 1991). Dit wordt vaak gecombineerd met stellingen als 'later ga ik bidden' of 'later ga ik een hoofd-doek dragen'.

Hajar (15 jaar)

MdK: Je draagt geen hoofddoek, waarom niet?

Ik ben bang dat als ik hem draag, dat ik hem dan meteen uit zal doen. In de zomer of zo, ik voel me er niet echt helemaal klaar voor. Ja, ik weet het niet. Ik ben bang dat ik het niet ga volhouden. Ik wil het pas doen als ik er echt zeker van ben.

MdK: Maar wat maakt dat uit, dan draag je hem een tijdje niet.

Nee, dan speel je met je geloof. Dat hoort niet. Je hoort het zeker te weten. Je hoort ook geen hoofddoek te dragen als je het niet wil. Het moet vanuit je hart komen.

223

De wijze waarop Hajar hier spreekt, en haar uitdrukking, 'het moet vanuit je hart komen', is exemplarisch voor de opvatting van veel jongeren. Dit laat goed zien dat de 'identity politics' niet alleen van belang zijn in relatie met anderen, maar ook met zichzelf. Jongeren onderhandelen met zichzelf en reflecteren op hun gedachten en beslissingen: handel ik in overeenstemming met mijn geweten, hoe breng ik mijn geloof en mijn praktijken in overeenstemming met het leven in Nederland, met de wensen van mijn ouders en met Allahs wil (Østberg 2003: 164)? Daarbij gaat het onder andere om de authenticiteit van het individu, zo laat Said zien in zijn uitspraken over het modebeeld onder jongeren:

Said (17 jaar)

Dat heeft niks te maken met geloof; dat is gewoon cultuur en de Nederlandse maatschappij.

MdK: Nederlandse cultuur?

Juist, overgenomen.

MdK: Zou jij dat liever niet hebben?

Nee, nee. Ik vind open. Iedereen heeft zijn eigen gevoel, iedereen heeft zijn eigen mening. Iedereen heeft zijn rechten en plichten. Ik vind het niet slecht, ik zeg gewoon hoe de cultuur, hoe de mode is tegenwoordig. Qua steden, hoe ze lopen.

MdK: Maar de mode is niet in overeenstemming met de islam?

Nee, dat niet. Islam is gewoon zichzelf, zichzelf zijn.

Iliyas (19 jaar)

Ik probeer een goede moslim te zijn. Lijkt mij duidelijk. Islam vind ik vrede met jezelf. Islam is geloof wat niet geëvenaard kan worden. De islam is een geloof dat authentiek is, dat niet aangetast is.

Jihad al nafs is de *jihad* tegen jezelf. *Jihad* met jezelf, strijden met jezelf, vechten tegen jezelf. Jezelf verbeteren dus. Pas als je die *jihad* hebt voltooid ben jij in staat en klaar om een andere *jihad* te doen. *Jihad al nafs* wordt ook wel *jihad kabir*, de grote *jihad* genoemd.

224

MdK: Wat moet ik me daarbij voorstellen?

Het is niet dat je in een spiegel tegen jezelf vecht. Het is gewoon dat je jezelf verbetert op de punten waar je weet... gewoon een goede moslim worden. Wat volgens jou, wat volgens de Koran een goede moslim is. Volgens de regels van de Koran leven en niks anders. Dat is *jihad*. Stoppen met drinken, onderdeel van *jihad*. Stoppen met roken, onderdeel van *jihad*. *Jihad al nafs*.

Iliyas laat zien dat het gaat om het zoeken naar zichzelf en de poging om het gedrag in overeenstemming te brengen met het eigen idee van authenticiteit en goede intenties. Dit laat zien hoe authenticiteit een belangrijke waarde is geworden. Het discours van Iliyas en andere jongeren wijst erop hoe belangrijk ideeën zoals zelfontplooiing en zelfverwezenlijking, autonomie en onafhankelijkheid zijn in hun 'identity politics'. De vraag naar de 'echte' identiteit wordt bij deze jongeren de zoektocht naar de 'echte' islam. De nadruk op het Zelf betekent eveneens dat de zoektocht naar de islam een zeer persoonlijke zoektocht is. Imam Abdellah gaf jongeren aandacht en een plek waar ze onder elkaar konden zijn en benadrukte het belang van jongeren binnen de islam. Dit gaf hun het gevoel dat zij de plek gevonden hadden waar ze hun zoektocht naar authenticiteit gestalte konden geven zonder last te hebben van ouderen die meekijken. De combinatie van 'islam' en 'jezelf zijn' is te zien als het samenvallen van moslimidentiteit en authenticiteit. In combinatie met de opvatting van 'het leven als test voor het hiernamaals', leidt de nadruk op authenticiteit tot verinnerlijking en subjectivering van de islam. Het gaat immers om jongeren die bezig zijn met hun idee van het Zelf en die de nadruk leggen op hun persoonlijke gevoel om te bepalen wat de juiste islam is en wat niet. Het zoeken naar zichzelf gebeurt niet in een proces waarbij de jongeren loskomen van de islam, maar juist in een proces waarbij ze een islam construeren die in

overeenstemming is met hun idee over wie ze eigenlijk zijn. Weliswaar hebben ze daarbij met hun omgeving te maken, maar het idee dat islam ‘van binnen zit’ geeft hun de ruimte om ook hun eigen islam te construeren. De volgende fragmenten kunnen als exemplarisch voor een dergelijke houding gezien worden.

Amina (21 jaar)

De islam is niet zo’n geloof dat je hebt van ik draag een hoofddoek, ik bid en ik doe alles wat het geloof verder eist, niets. Dus ik heb wel een vriendje, ik rook wel stiekem, ik heb geen respect voor andere mensen, maar ik heb wel een hoofddoek en draag lange kleding en ik bid. Sommige mensen denken dat dat het belangrijkste is. En wat ik één keer tegen mijn vader heb gezegd is wat ik belangrijk vind in het geloof, het geloof zit in je hart.

225

Logboek 2001

Moad (23 jaar) zegt: Een hoofddoek omdat je hart het zegt? Tuurlijk niet! Nee, omdat Allah het wil. Je doet het niet voor jezelf maar voor Allah. He, kijk, als ouders heb je de plicht om je kinderen dat te leren. Met ramadan meedoen moet na een bepaalde leeftijd. Het is heel moeilijk als je iemand thuis hebt die niet vast. Die moet je dan eigenlijk niet binnenlaten.

Bovenstaande fragmenten gaan over ‘islam in het hart’, een van de dominante discourses onder Goudse Marokkaans-Nederlandse jongeren. Dominicus-Groot (2000, 2001) laat zien dat dit voor de meisjes geldt. Volgens Dominicus-Groot (2001) sluiten de meisjes ‘individueel een pact met Allah’ dat zich uit in hun gedrag en kleding. Geloven is volgens hen méér dan alleen het navolgen van de voorschriften. Het volgen van de voorschriften is voor de meisjes van belang om te komen tot een persoonlijke geloofsbeleving en tot een persoonlijke onderwerping aan Allah. Hetzelfde vinden we ook terug bij jongens. Het gaat om verinnerlijking van het geloof (*imaan*) en het op basis daarvan handelen en kleden. De kritiek van Osama is eigenlijk vooral een bevestiging van dat laatste. Het innerlijk en uiterlijk dienen met elkaar in overeenstemming te zijn. Wel een hoofddoek dragen, maar ook roken en vrijelijk met jongens omgaan, is een teken van een zwak *imaan*. Het gegeven dat de jongeren praktijken zoals het dragen van bepaalde kleding, maar vooral ook bidden en vasten opvatten als een proeve van bekwaamheid, is eveneens te zien als een vorm van verinnerlijking van het geloof.

Aan de ene kant betekent dit, zoals Dominicus-Groot al stelt, een grotere vrijheid voor een persoonlijke beleving van de islam. De nadruk ligt daarbij heel zwaar op het maken van een persoon-

lijke keuze voor de islam, zonder druk van buitenaf. Het geven van respect, een tolerante invulling van de islam (zonder dat men daarbij bijvoorbeeld homoseksualiteit goedkeurt), is het resultaat daarvan. Aan de andere kant worden op deze manier geloof en ongelooft (*imaan* en *kufir*) tot morele stellingnames (Birt 2005: 175). De meeste jongeren onthouden zich weliswaar van het beoordelen van andermans gedrag als *kufir*, maar voor de salafi's speelt dit onderscheid een zeer belangrijke rol. Waar in het meest tolerante geval de nadruk wordt gelegd op *imaan* (zonder te voldoen aan religieuze voorschriften of dat van anderen te eisen), wordt in het minst tolerante geval het openlijk beleven van *imaan* geëist. De meeste jongeren in Gouda zijn van mening dat het niet mogelijk is om in het hart van de ander te kijken en dat daarom oordelen niet geoorloofd is; een mening die ook verkondigd wordt door sommige salafiegroepen. De radicaalste en meest intolerante groep stelt echter dat mensen in uiterlijk gedrag moeten laten zien dat men *imaan* heeft. Iemand die dit niet laat zien is volgens hen ongelovig. Dus juist omdat men niet in het hart kan kijken, is uiterlijk vertoon een noodzakelijke voorwaarde om *takfir* (iemand tot ongelovige bestempelen, verketteren) te voorkomen. Individualisering en een meer persoonlijke beleving van de islam hoeven niet per se te leiden tot een meer liberale variant van de islam, zoals Mandaville (2001b: 124, 2003: 130) suggereert. Roy (2004: 179-191) stelt dat de individualisering vooral tot uiting komt in een toenemende nadruk op *imaan* en in een grotere toegankelijkheid van het religieuze veld (bijvoorbeeld door de afnemende invloed van traditionele gezagdragers en de opkomst van nieuwe gezagdragers). Bestaande doctrines zouden nauwelijks veranderen. De veranderingen en de pluriformiteit die het gevolg zouden zijn van individualisering, hebben volgens Roy (2004: 185), vooral betrekking op de internalisering van religiositeit en de nadruk op het individuele subject. Nu zijn de nadruk op innerlijke religiositeit (*imaan*) en het individuele subject belangrijke aspecten om de 'identity politics' van jonge moslims te begrijpen, maar het is niet zo dat dit losstaat van veranderingen in dogma's (vgl. Peter 2006: 108). Onder de jongeren in deze studie is duidelijk te bespeuren dat de nadruk op *imaan* gepaard gaat met grote veranderingen in dogma's (vgl. Jacobson 1998, Klinkhammer 2000, Tietze 2001, Jacobsen 2006). Aisha doet dit bijvoorbeeld met het begrip voor ongelovige, *kafir*:

Aisha (18 jaar)

Koeffaar betekent mensen die niet geloven in God. Dus je kan eigenlijk zeggen, atheïst. Dat is het. Niet alleen atheïst, ik zeg het verkeerd. Iemand die inderdaad niet gelooft, maar ook niet begrijpt dat jij gelooft. Dus dat er ook geen begrip is.

MdK: Zijn Nederlanders *kafir*?

Nee, niet allemaal. Er zijn christenen, katholieken, joden. Er zijn atheïsten die wel begrip tonen maar er zijn ook mensen die dat helemaal niet begrijpen. Er dus geen begrip voor hebben en continu vragen stellen en als je dan antwoord geeft zeggen, ja maar dat kan toch haast helemaal niet? Waarom geloof je daarin? Dat is voor mij een *kafir*.

De betekenis die Aisha geeft aan het begrip *kafir*, is afhankelijk van de relatie die ze met andere mensen heeft (De Koning 2008). Haar uitlatingen zijn daarbij beïnvloed door negatieve ervaringen die zij heeft met het Nederlandse debat over de islam en de indruk dat zij zich continu moet verantwoorden. Evenals *imaan* zijn religieuze doctrines dus niet los te zien van de sociale en politieke context.

227

7.4.3 *Halal en haram*

Ook al bidden jongeren niet zo vaak en zeer onregelmatig, het is wel een van de eerste dingen die ze gaan doen als ze zich in de islam gaan verdiepen en ook een van de eerste dingen die ze willen leren. De gesprekken daarover zijn vaak zeer gedetailleerd. De jongeren willen precies weten hoe het bidden en het vasten uitgevoerd moeten worden. Er zijn ook veel vragen over zaken die het vasten of het bidden ongeldig zouden kunnen maken. Dit zijn vragen zoals: 'Maakt het denken aan seks tijdens het bidden, het gebed ongeldig? Maakt het per ongeluk inslikken van water tijdens het douchen in de vastenperiode de vasten ongeldig? Mag je je tanden poetsen tijdens de vastenperiode?' Dit laat vooral zien met welke uitdagingen jongeren geconfronteerd worden; het betekent niet per se dat ze het bidden en het vasten ook altijd nauwkeurig uitvoeren. Na verloop van tijd willen veel jongeren echter meer dan alleen deze discussies. Het merendeel van hun discussies en vragen gaat over de religieuze doctrine (*aqiedah*) en het geloof (*imaan*). Dit vinden we terug in de vragen naar een strikte scheiding tussen *halal* en *haram*. *Halal* en *haram* omvat datgene wat toegestaan (*halal*) en datgene wat verboden (*haram*) is in de islam. Wanneer er discussies opkomen over de religieuze doctrine en *imaan*, gebeurt dat vaak nadat jongeren met elkaar discussieerden over uitlatingen van politici en opinieleiders over de islam en moslims. Dergelijke uitlatingen, evenals die van imams die het nieuws halen, zijn vaak aanleiding om een discussie te beginnen over wat de islam nu precies zegt. Vaak begint dat met verontwaardiging over de uitspraken van politici en de media-aandacht, en resulteert het in een discussie over praktijken en voorstellingen van de islam.

Wanneer jongens en meisjes over *halal* en *haram* spreken, gaat het gesprek meestal over eten en drinken en kleding en soms ook over interactie tussen mensen. Het antwoord op de vraag waarom iets *halal* is of juist *haram*, is van belang zowel voor de jongeren zelf als voor hun relatie met ouders, familieleden, andere moslimjongeren en autochtone niet-moslimjongeren. Ook de familie beoordeelt het gedrag van de kinderen met behulp van de begrippen *halal* en *haram*. Jongeren komen zaken tegen in de maatschappij zoals drugs, alcohol, niet ritueel geslacht vlees, die als *haram* kunnen worden aangemerkt. Doordat veel jongeren op de grens zitten van wat toelaatbaar is, maar ook omdat zij zoekende zijn naar een omgang met de voorschriften die het beste bij hen past, willen zij sterk staan in discussies met hun familie. Tegelijkertijd krijgen ze ook vragen van autochtone jongeren of ouderen over de reden waarom zij bijvoorbeeld niet mee willen eten of waarom zij wel of geen hoofddoek dragen. Ook dan willen zij zeker weten dat wat zij doen en vertellen, correct is. De Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda hebben het idee dat autochtone niet-moslimjongeren van hen verlangen dat ze duidelijke antwoorden geven in plaats van allerlei nuanceringen. Wellicht dat het verlangen naar zekerheden en het kunnen geven van duidelijke antwoorden iets te maken heeft met het denken in termen van *halal* en *haram*. Het hanteren van een dergelijke indeling mag namelijk opvallend genoemd worden, aangezien er ook nog andere termen in de islam zijn die tussen *halal* en *haram* inzitten, zoals *makruh*. *Makruh* is afkeurenswaardig volgens de islamitische bronnen, maar is minder sterk dan *haram*. De straffen in het hiernamaals voor daden die *makruh* zijn, zijn minder zwaar dan de straffen voor daden die *haram* zijn. Van de geïnterviewde jongeren waren er slechts vijf die deze term kenden en ook in de discussies komt deze term nauwelijks naar voren. Volgens enkele sleutelinformanten heeft het ook te maken met de opvoeding door de ouders, die eveneens in termen van *halal* en *haram* denken en vooral alles wat zij afkeuren als *haram* betitelen. Jongeren konden in de interviews dan ook genoeg voorbeelden bedenken van *haram* (liegen, stelen, geen respect voor ouders, drugs, alcohol, varkensvlees enzovoort), maar ze gaven niet of nauwelijks voorbeelden van zaken die *halal* zijn.

Halal en *haram* zijn ook concepten waarmee jongeren naar elkaar kijken en elkaars gedrag beoordelen. Dit onderscheid is te zien als een manier om te bepalen welke geloofsvoorstellingen en -praktijken 'ongeloof' (*kufr*) vormen. De verschillen in opvattingen hierover vormen daarmee een van de belangrijkste religieuze scheidslijnen tussen verschillende groepen moslims (Birt 2005: 174-177). Dit draagt bij aan het denken over geloof en ongeloof als morele stellingnames en suggereert dat *halal* en *haram* vastomlijnde begrippen

zijn voor jongeren. Niets is minder waar. Jongens en meisjes zijn voortdurend op zoek naar (de grenzen van de) duidelijke voorschriften. Zo vragen jongens dikwijls tijdens bijeenkomsten in de moskee waarbij een gastspreker speciaal voor de jongeren komt, of hij hun kan uitleggen wat wel en niet mag in de islam, hoe ze zich moeten gedragen; met andere woorden wat *halal* en *haram* is. Ze vragen bijvoorbeeld ook of trouwen met christelijke vrouwen *haram* is, terwijl meisjes willen weten of make-up *haram* is. *Halal* en *haram* zijn geen statische begrippen; ze veranderen voortdurend. Was roken, volgens velen, vroeger niet *haram*, nu is het dat wel volgens vrijwel alle jongeren in deze studie. *Halal* en *haram* zijn niet alleen normerende categorieën en identiteitsformerende concepten, het zijn ook onderhandelingsconcepten. Het in hoofdstuk 4 genoemde voorbeeld van de onderhandelingen met de imam over de hoofddoek is daar een voorbeeld van. Een ander voorbeeld laat een andere kant zien van het onderhandelingsproces. Imam Abdellah verklaarde dat vrouwen niet mogen werken en fietsen. Dit riep grote woede op onder veel volwassenen die dit in tegenspraak vonden met de Nederlandse situatie. Vooral jongens waren echter enthousiast. 'De imam spreekt de waarheid en de ouderen kunnen daar moeilijk tegen. Maar het is de waarheid, dit is de islam!' Daartegenover staat dat veel jongens en (vooral) meisjes zich niet neerleggen bij deze uitspraken: 'Wat ik in de praktijk doe is mijn zaak, dat is tussen Allah en mij' (De Koning en Bartels 2005: 20).

229

Veel jongeren gaan niet naar de imam met hun vragen, maar naar andere jongeren die in hun ogen meer kennis hebben dan zij, bijvoorbeeld omdat ze de Koran kunnen lezen. Dat is echter niet altijd afdoende voor hen en dan zoeken ze naar mensen met meer gezag zoals een imam. In Gouda werden daarvoor bijeenkomsten georganiseerd met de imam. Jongens en meisjes mochten voorafgaand aan deze bijeenkomsten vragen opschrijven en deze bij mij of een van de andere begeleiders van de Schoolloopbaanbegeleiding inleveren. De uitnodiging aan de jongeren was meestal zeer open. Ze mochten alle vragen over de islam stellen die zij hadden. Hieronder staan drie lijstjes met vragen die jongens en meisjes aan een imam in Gouda stelden:

Bijeenkomst 1 (meisjes en jongens)

- 1 Een meisje draagt hoofddoek, maar ze mocht niet op school dragen anders wordt zij geschorst. Wat moet zij doen?
- 2 Als een meisje op haar moeder wel eens schreeuwt dan krijgt zij spijt. Hoe kan Allah het haar vergeven?
- 3 Op school krijgen we kookles en wat wij koken moeten we het proeven. Wij weten zeker dat het vlees niet geslaagd is [niet *halal*, MdK]. Wat moeten wij doen?

- 230
- 4 Mag de ongestelde meisjes in de moskee binnenkomen, ja of nee?
 - 5 Kan de meisjes een relatie met de jongens maken?
 - 6 Er zijn mensen die niet zo veel van de islam weten en ze kunnen niet de Koran lezen. Is dat *haram*? En als het niet *haram* is, wat moet die mensen doen?
 - 7 Mag een meisje de make-up maken en daarna naar buiten gaan?
 - 8 Mag een meisje een strakke kleding aantrekken?
 - 9 Epileren, is het *halal* of *haram*?
 - 10 Geheimen vertellen, is het *haram*?
 - 11 Groeten met hand (man en vrouw), is het *haram*?
 - 12 Is het *haram* dat een moslimse vrouw het eten eet dat een vrouw die niet-moslim is heeft gemaakt? Het eten is 100 procent *halal*.

Bijeenkomst 2 (meisjes)

- 1 Welke make-up mag je op?
- 2 Mag je je haar verven?
- 3 Mag je meer dan één oorbel in een oor?
- 4 Moet je een hoofddoek dragen?
- 5 Hoe kort mag je je haar knippen?
- 6 Mag je nagels lang laten groeien?
- 7 Moet je mee doen met ramadan als je nog niet ongesteld bent?
- 8 Mag je met een Nederlander trouwen als hij zich bekeert tot de islam?
- 9 Mag je sieraden om?
- 10 Mag een man gouden sieraden om?
- 11 Wat kan je doen als je verzorging kiest op school en je moet proeven van vlees dat niet ritueel is geslacht?
- 12 Mag je epileren?
- 13 Op je hoeveelste jaar moet je beginnen met bidden?
- 14 Mag je verkering nemen als je moslim bent?
- 15 Mag je moedervlekken weg laten halen?
- 16 Mag je strakke kleding aantrekken?

Bijeenkomst 3 (meisjes en jongens)

- 1 Wat moet je zeggen als je met de les begint op school?⁶
- 2 Moet je per se met een rok bidden of mag het met wijde broek?
- 3 Wat betekenen de vijf zuilen precies want ik weet er weinig van?
- 4 Mag je als je op school zit later het bidden inhalen?
- 5 Waarom moet je een hoofddoek dragen?

- 6 Waarom mogen mannen meer dan vrouwen?
- 7 Als je naar het vuur gaat, wat gebeurt er dan allemaal?
- 8 Wat moet je zeggen als je in de moskee komt?
- 9 Moet je in je leven een bedevaart naar Mekka maken?
- 10 Waarom is vrijdag een belangrijke dag?
- 11 Welke dingen mag je absoluut niet doen als iemand dood is gegaan in je familie?
- 12 Mag je een vriendje hebben?
- 13 Mag je een piercing in je navel, neus, oor?
- 14 Waarom mogen Nederlandse meisjes wel vriendjes?
- 15 Waarom moet wij maagd blijven totdat we trouwen?
- 16 Waarom ga je dood?
- 17 Mag je verliefd worden?
- 18 Mag je je haar verven?
- 19 Waarom mag een man vier vrouwen en vrouwen maar één man?
- 20 Als je naar *haji* gaat is het verplicht om *safa* en *marwah* te doen?
- 21 Waarom moeten we de *tawaf* doen?
- 22 De profeet Mohammed had meer dan vier vrouwen. Waarom mogen de mannen van nu dat niet?
- 23 Wat gebeurt er als de dag des oordeels komt?
- 24 Waarom heeft Allah niet alleen deze planeet geschapen maar ook nog anderen?

231

Opvallend is dat vragen rondom de hoofddoek, strakke kleding, make-up, relaties met jongens in alle drie genoemde bijeenkomsten terugkomen, terwijl hiervoor al gesteld is dat jongens en meisjes ervan overtuigd zijn dat strakke kleding, make-up en relaties met jongens niet geoorloofd zijn binnen de islam. Dat ze zich in de praktijk hier niet altijd aan houden en toch die vragen stellen, zou erop kunnen wijzen dat ze proberen de regels in overeenstemming te brengen met hun gedrag, in plaats van andersom. De bovenstaande vragen zijn voor een groot deel duidelijk ontleend aan het leven in de Nederlandse samenleving.⁷ De Marokkaans-Nederlandse jongens en meisjes in Gouda vergelijken zich met de autochtone niet-moslimjongeren en willen weten in hoeverre zij zich daarbij kunnen aansluiten en zich toch nog moslim kunnen noemen. Slechts enkele vragen gaan daarbij over religieuze praktijken zoals bidden en de vasten. De meeste vragen gaan over de religieuze doctrine, waarbij jongeren niet alleen willen weten hoe het precies zit (wat de 'zuivere' islam precies is), maar ook waarom. Volgens hen hebben ze dit nodig om sterker te staan in allerlei discussies, zowel binnen de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap als bijvoorbeeld op school. Velen huldigen ook de opvatting

dat als je ergens in gelooft, je ook moet weten waarom, want anders heb je er niets aan.

7.4.4 *Jihad* en de *umma*

232 Een belangrijk aspect van het moslim-zijn is het streven naar verbondenheid. Dit kan heel goed samengaan met het streven naar het volgen van Allahs wil, zoals duidelijk wordt wanneer we bekijken hoe jongeren omgaan met religieuze voorstellingen als *jihad* en *umma*. Jongeren streven ernaar om te behoren bij de *umma*. Daarbij is de term *jihad* een belangrijke term, maar slechts weinig jongeren kennen de betekenissen van deze term in de islamitische tradities. De meeste refereren aan *jihad* als heilige oorlog of alleen oorlog: betekenissen die ze naar eigen zeggen hebben opgepikt van kranten en televisie. Dit betekent dat het islamitisch repertoire van de jongeren op dit gebied duidelijk beïnvloed is door wat jongeren oppikken in de media. Enkele jongeren kennen wel de term *jihad al nafs*.

Hanane (16 jaar)

Ik kan je ook heel weinig vertellen over *jihad* want ik ben niet zo'n gewelddadig iemand. Voor mij is *jihad* toch wel... ja nee, ik weet niet hoe ik dat moet uitleggen. Ik dacht dat *jihad al nafs* vooral innerlijke strijd betekent. Ik weet niet. Maar bij dat soort termen denk je automatisch aan geweld. Ik weet niet waarom, dat heb je met bepaalde termen. En termen die met geweld te maken hebben daar...

Deze *jihad al nafs* is individueel en nauw verbonden met de opvatting dat het leven een test is voor het hiernamaals: het is een innerlijke spirituele strijd. De gewelddadige *jihad* is een collectieve strijd en verbindt voor veel jongeren de moslims overal ter wereld met de *umma*. Deze identificatie is vaak zeer sterk, ook al doet ze soms opportunistisch en oppervlakkig aan, zoals bij Karim (over '11 september'):

Karim (16 jaar)

Degene die het vliegtuig heeft bestuurd, was zeg maar een moslim. Die gaat gelijk naar de hemel.

MdK: Want?

Die hebben *jihad*, dat is vechten voor het geloof, dat hebben ze gedaan. Ze hebben gevochten voor het geloof tegen ongelovigen. Ze gaan gelijk naar de hemel, hun zonden worden

vergeven. *Jihad*. Maar ik ben niet voor ja... Bin Laden, ja ja. Bush spreekt me ook niet echt aan, maar Bin Laden, maakt mij niet uit wat hij doet. Als het maar niet op Nederland of Marokko is gericht. Ha ha ha.

Voor de meeste jongeren geldt dat hun gedachten achter deze strijd niet erg doordacht zijn. Andere jongeren zijn veel meer politiek geëngageerd, zoals Rachid, en koppelen dat heel duidelijk aan hun verbondenheid met de wereldwijde *umma*:

Rachid (20 jaar)

De kleine *jihad* is... een *jihad* dat gebeurt in Israël! Daar is een *jihad*. Daar worden mensen onderdrukt, daar worden moslims onderdrukt. Ze hebben geen land, ze worden onderdrukt, ze hebben geen wapens, niks. Opblazen. Ze hebben het daar veel slechter dan wat wij nu in de media zien, ik weet zeker dat het nog veel erger is dan wat ze aangeven. Kijk alleen maar naar dat van Jenin. Ze kregen uitstel, ze mochten inspectie doen maar ze kregen uitstel. De Israëliërs kregen uitstel omdat, zodat ze een paar dagen later kwamen. Waarom is dat? Hebben ze snel dingen verborgen? Want ik weet zeker dat echt een waar bloedbad aangericht is, niet te omschrijven. En je hoort die Palestijnen en de meesten hebben zoiets van, nou die Palestijnen zullen wel overdrijven. Dat is het ja. Tegen joden die willen het land innemen, Al Quds, maar Amerika. Amerika helpt de joden. Algemeen bekend. Maar een *jihad*... je moet kijken naar wat de profeet deed. Die zei het volgende; dood de verantwoordelijken. Met *jihad* pak je mensen die dus echt verantwoordelijk zijn. Ja, er kunnen dan wel kleine kinderen tussen zitten, dat is heel erg. Maar ja, je moet je eigenlijk echt richten op degene die gewoon kwaad doen. Maar *jihad* is, dood geen mannen, dood geen kinderen, dood geen vrouwen en dood niet zomaar mensen die op een akker ploegen. Dat houdt dus in dat je niet zomaar mensen willekeurig gaat doden. Gewoon echt mensen die echt verantwoordelijk zijn, er helemaal achter staan dat je, mensen die neutraal die moet je niet pakken. Die er echt verantwoordelijk voor zijn. De Amerikanen, daar zaten kinderen in, daar zaten vrouwen in, ik weet zeker dat heel veel Amerikanen, ja, het is de leiding, de top. Snap je, het is ten eerste een heel ander land en ten tweede die mensen wisten niet, ja ze wisten wel ervan maar ze hebben het er niet over en bemoeien zich er niet mee, die hebben kinderen thuis of die kinderen zijn doodgegaan, die hebben een man thuis. Die hebben een rustig leventje. En Afghanistan. Dat vind ik gewoon een vies Amerikaans spelletje. Het is

nog steeds niet bewezen dat Bin Laden het heeft gedaan. Ze komen misschien nog wel met videobeelden. Er wordt ook niet echt veel over gepraat. Het is nooit echt bewezen dat hij het heeft gedaan. Nog nooit wat gezegd. Er zijn mensen gearresteerd, er zijn mensen vrijgelaten, als ze het echt hadden geweten, dan zaten ze niemand meer achterna. Helemaal niemand. In elk geval meer mensen die met mij deze mening delen; het is gewoon tegen de islam. Wat hebben zij in godsnaam met Tsjetsjenië te maken? Ze willen daar de Russen bijstaan om de Tsjetsjeniërs van kant te maken. Wat hebben ze daarmee te maken?

234

MdK: Wie?

De Amerikanen! Daar worden ze toch ook onderdrukt, die Tsjetsjeniërs en die moslims. Je hoort er wel eens wat van en ja, wat zeggen ze dan? Ja, dat zijn van die terroristische aanslagen. Terroristische aanslagen? Wat doet Israël bij de Palestijnen? Dat zijn terroristische aanslagen. Wat doet Amerika zelf? Heel Afghanistan bijna uitgemoord, maar dan is het Amerika. Dan mag het wel. Het zijn maar moslims, want moslim en terrorist gaan samen. Het is dus gewoon echt tegen de islam gericht. Bin Laden is alleen maar een truc om de moslimlanden te pakken. Bemoeit één moslimman zich ermee? Dan is hij ook een terrorist.

Rachid heeft het vooral over Amerika, de Palestijnen en de joden. De indruk die hierachter zit (zie hoofdstuk 4) is die van de strijd tegen de islam. Een dergelijke indruk kan bij een kleine minderheid gemakkelijk vertaald worden van een wereldwijd conflict naar een lokaal conflict. Dit hoeft niet per se alleen betrekking te hebben op een conflict met niet-moslims, maar tijdens het onderzoek in Gouda bleek dat ook regelmatig persoonlijke en religieuze conflicten tussen moslims onderling in een dergelijk perspectief worden geplaatst.

Het bekendste voorbeeld is natuurlijk de moord van Mohammed Bouyeri op Theo van Gogh in 2004. Voor veel jongeren was de film *Submission 1* van Van Gogh en Hirsi Ali een dieptepunt in de beledigingen die zij, vooral in de columns in de *Metro*, over zich heen hadden gekregen. Omgekeerd wordt *Submission 1* ook gezien als onderdeel van de wereldwijde aanval op de islam, ingezet vanuit Nederland door Hirsi Ali (Bartels 2006). Het gevoel tweederangs burgers te zijn in Nederland en het idee dat er een strijd tegen de islam wordt gevoerd, leidt via de internationale solidariteit met de *umma* tot een vermenging van lokale en wereldwijde conflicten.

In enkele gevallen staat de strijd tussen goed en kwaad die hierboven behandeld is niet alleen in het teken van een persoonlijk en individueel project, maar wordt de islam een kritisch perspectief op de maatschappij, dat gepaard gaat met allerlei utopische visies over de ware islamitische samenleving (vgl. Tennekes 1991, Vertovec en Rogers 1998, Werbner 2004). Islamitische bewegingen zoals de salafibewegingen politiseren op deze manier de strijd tussen goed en kwaad om hun doelen te verwezenlijken (De Koning 2008). Hun ideeën over redding gaan dan over het overheersen van de Grote Satan (Amerika, de joden) en over de ontredde en het lijden van moslims in Europa en daarbuiten. Deze ideeën worden gegoten in termen van *Jahiliyya*, de pré-islamitische tijd van chaos en duisternis. Daartegenover staat de terugkeer naar de 'zuivere' islam uit de tijd van de profeet en de vrome voorgangers (salaf), een periode die wordt gezien als een tijd van eenheid (*tawheed*), vrede en een tijd waarin de leiders morele kwaliteiten hadden die heden ten dage zo nodig gemist zouden worden (Eickelman en Piscatori 1996: 33-35, Werbner 2004: 453). Het ideaal van de *umma* en de (gewelddadige) *jihad* krijgt op die manier een spirituele en ethische invulling en tegelijkertijd wordt op deze manier het perspectief op de lokale en mondiale sociale werkelijkheid gebaseerd op een verbeeld verleden dat kan dienen als een aanklacht tegen de westerse wereld en leiders in moslimlanden én als een model voor activisme (Eickelman en Piscatori 1996: 35). Het gedachtegoed van Mohammed Bouyeri past hier duidelijk in (Peters 2005a, Peters 2005b), maar ook sommige jongeren uit Gouda neigen naar dergelijke ideeën, zonder deze om te zetten in activisme. Opvallend is dat zij daarbij hun ideeën over de 'zuivere' islam combineren met allerlei complottheorieën, bijvoorbeeld over '11 september' en de rol van de joden in de wereldpolitiek. Zij baseren hun wereldbeeld niet alleen op een 'islamistisch' repertoire, iets wat we ook terugvinden bij de hofstadgroep. Samir Azzouz baseerde zijn wereldbeeld onder meer op een tekst als '*How the world has been intelligently controlled?*' waarin allerlei complottheorieën over de vrijmetselaars, joden en Amerikanen samenvloeien en waarin de betreffende groepen gezien worden als kwartiermakers voor de *Dajjal*, de pseudomessias die komt aan het einde der tijden. Dergelijke theorieën circuleren ook onder christelijke fundamentalisten in de vs. Die laatste lijken ook een bron van inspiratie te zijn voor Mohammed Bouyeri. Zijn introductie in '*How to catch a wolf*' over een Inuït die een wolf vangt door een mes met bevroren bloed, lijkt rechtstreeks overgenomen van Paul Harvey, een christelijke fundamentalistische radiohost in de vs.⁸

Verschillende repertoires vloeien dus samen in een utopisch politiek discours over de 'zuivere' islam. Werbner (2004: 455) laat

zien dat een dergelijk discours op zich al empowerment stimuleert, maar dat het niet om onmiddellijke actie vraagt. Zij trekt de vergelijking met Marxistische utopische ideeën en stelt dat het articuleren van dergelijke ideeën mensen ook een teken van morele deugzaamheid geeft (in vergelijking met anderen) en dat het niet noodzakelijk is om de materiële voordelen van het leven in de burgerlijke samenleving op te geven. Dit geldt ook voor het grootste deel van de jongeren in Gouda. Weliswaar verwoordt een klein gedeelte van de jongeren hun perspectief op de wereld in bovenstaande bewoordingen, maar dit leidt niet tot actie. Het is niet precies aan te geven om hoeveel het gaat, aangezien dit aantal wisselt. Het neemt vaak toe na gebeurtenissen als '11 september' en 'Van Gogh' om daarna weer weg te ebbben. Uit gesprekken met deze jongeren wordt ook duidelijk dat het denken in termen van de gewelddadige *jihad* en *umma*, de strijd tegen de alledaagse verleidingen, naar een hoger niveau tilt. De strijd tegen onderdrukking van moslims en voor de eenheid van de *umma*, wordt door hen opgevat als een strijd om Allahs wil te vestigen, te herstellen en uit te voeren.

7.4.5 *Tawheed* en waarheid: het ideaal van eenheid

Het principe van *Tawheed* (enigheid van God: er is maar één God en God is één), is een belangrijk principe in de islam. Het ideaal is dat gelovigen in hun doen en laten uiting geven aan het geloof en dat er eenheid is in het menselijk handelen. Ook dit is een begrip dat lang niet alle jongeren kennen of begrijpen. Het ideaal erachter is echter wel bekend en wordt ook als nastrevenswaardig beschouwd door de jongeren.

Nora (20 jaar)

Een moslim is iemand die zegt, gelooft dat er één God is en dat Mohammed zijn boodschapper is. Maar verder niks doet. Een *mu'min* is iemand die ook in de praktijk brengt dat er inderdaad ook maar één God is, en dat Mohammed zijn boodschapper is.

Een *mu'min* is iemand die gezien wordt als een persoon met een sterke *imaan*: iemand die een sterk geloof heeft in zijn of haar hart en dit ook in de praktijk brengt. Voor velen is dit een ideaal om na te streven en niet iets wat zij al bereikt hebben: hier komt het moslim-zijn als persoonlijk project en spirituele strijd terug. Andersom kan het ook gebruikt worden als legitimatie voor het zich niet houden aan de voorschriften doordat iemand stelt dat zijn *imaan* (nog) niet zo sterk is. Het ideaal van eenheid komt ook terug in de hierboven aangehaalde fragmenten over *jihad* en de *umma*. Er

wordt door jongeren gesteld dat wanneer de *umma* een eenheid zou zijn, er geen problemen zouden zijn voor moslims. Eickelman en Piscatori (1996: 138) zien dat als een bijproduct van de doctrine van *tawheed*. De term 'bijproduct' is wellicht wat ongelukkig gekozen, zeker wanneer we uitgaan van de jongeren. In hun ervaring is de verdeeldheid van moslims wellicht het grootste probleem waar moslims zich nu voor gesteld zien, en het breken van het ideaal van eenheid (waarmee moslims tegen de wil van Allah ingaan) geeft hun dan ook een verklaring waarom de dingen in de wereld zijn zoals ze zijn.

De salafi-jongeren in Gouda zijn veel nadrukkelijker bezig met het principe van *tawheed* dan de andere jongeren. De wijze waarop de salafi-jongeren zich bezighouden met *tawheed* geeft enig inzicht in de theologische en politieke verschillen tussen de verschillende groepen die ook in Gouda aanwezig zijn. De selefies kennen drie basisvormen van *tawheed*: de exclusieve heerschappij van Allah (*tawheed al-rububiyyah*), goddelijkheid (*tawheed al-uluhiyyah*) en van de Goddelijke Namen en Eigenschappen (*tawheed al-asma wal-sifat*). Om de *tawheed* te beschermen moeten moslims de Koran en de *Sunna* van de profeet Mohammed volgen. Veel meer nog dan de Koran is de *Sunna* te zien als het centrale aspect van de salafidoctrine. Iedere stap buiten de Koran en de *Sunna* betekent dat men zich verwijdt van de *tawheed*, terwijl iedere handeling die in overeenstemming is met de Koran en de *Sunna* beschouwd kan worden als een daad van aanbidding (Wiktorowicz 2006: 209). Dit betekent onder andere dat cultuur en islam niet met elkaar samengaan. Een van de centrale doelen van de salafibeweging is dan de islam onttoeren (zuiveren) van culturele invloeden, zoals Roy (2004) laat zien.

De politiek geëngageerde salafi's en de *jihadi's* hangen min of meer dezelfde doctrine aan, maar zij richten zich nadrukkelijker op de erkenning dat de soevereiniteit bij God ligt (*tawheed al-hakimiyyah*). Deze vierde vorm van *tawheed* betekent dat een staat alleen Gods recht (de *sharia*) mag toepassen. Een staat die dat niet doet, bijvoorbeeld omdat die uitgaat van de soevereiniteit van het volk (democratie) en rechtbanken heeft ingesteld die rechtspreken op grond van door mensen gemaakte wetten, is een instrument van ongeloof (*kufir*). Dit is een standaardonderdeel van de ideologie van radicale islamitische groepen geworden (Peters 2005a). Politieke strijd is daarmee een theologisch principe geworden en het beoordelen van politieke vraagstukken en het handelen van politici wordt daarmee teruggebracht tot een kwestie van geloof of ongeloof (Birt 2005: 177). Mohammed Bouyeri zag democratie als valsheid en duister en maakte de schending van dit vierde principe van *tawheed* tot kern van zijn strijd voor 'het licht van de Waarheid' (Peters 2005b: 38).

Tawheed is volgens de salafi's de 'waarheid' van de islam en die kan bereikt worden door kennis te verzamelen. Het idee daarachter is dat er maar één waarheid is, die iedereen automatisch ontdekt wanneer hij of zij op de juiste manier de islam bestudeert. Men gaat ervan uit dat deze authentieke kern van de islam antwoord geeft op alle moderne vragen en dat eigen interpretatie (die altijd afhankelijk is van de context) niet nodig en ongewenst is: de islam spreekt voor zichzelf. Uiteindelijk is er volgens de salafi's maar één groep die de juiste waarheid aanhangt en deze praktiseert en dat is de 'geredde groep': de groep die uiteindelijk in het paradijs komt. Volgens Wiktorowicz (2006: 234) zijn de verschillen tussen de salafistromingen vooral gebaseerd op het toepassen van de religieuze doctrine. Het toepassen ervan gebeurt op basis van de interpretatie van de context. Of men zich wel of niet met politiek mag bemoeien, hangt bijvoorbeeld af van de inschatting of de hedendaagse politieke religieuze leiders geschikt zijn om het hoofd te bieden aan de huidige crisis van moslims.

Wiktorowicz houdt een strikte scheiding aan tussen de religieuze doctrine en de toepassing ervan. De vraag is of dit wel mogelijk is. De uitgangspunten van de verschillende groepen kunnen wel gelijk zijn, maar leidt een verschil in interpretatie van de omgeving op den duur niet tot een aanpassing van de religieuze doctrine? Deze vraag kan op basis van dit onderzoek niet beantwoord worden, maar er zijn wel enige aanwijzingen naar voren te brengen. Zo heeft Lewis (1998: 14) laten zien dat de doctrine van *jihad* van Al Qaeda, zoals die naar voren komt in Bin Ladens oorlogsverklaring, een grote verandering (of zelfs verdraaiing) is ten opzichte van de traditionele interpretaties van *jihad*. Dit is ook een kritiek van veel salafi's op de *jihadi*'s. Verder zijn er onder de salafi's veel discussies over het godsbeeld. De selefies worden er door anderen van beschuldigd menselijke eigenschappen toe te kennen aan Allah. Dit lijkt erop te duiden dat er wel degelijk verschillen in doctrine zijn, wellicht doordat verschillende interpretaties van omgevingsfactoren uiteindelijk kunnen leiden tot een verschil in doctrine. Deels hebben de verschillen te maken met het verschil tussen de productie van religieuze kennis (door de salafibewegingen en de religieuze gezagdragers) en de consumptie ervan (door bijvoorbeeld de jongeren in Gouda). De transformatie die optreedt door deze productie en consumptie en in het bijzonder hoe jongeren in de praktijk omgaan met de ideeën die worden aangedragen door de salafi's, is tot nu onderbelicht gebleven en zou verder onderzocht moeten worden. Lang niet alle salafi-jongeren zijn goed op de hoogte van de discussies over de doctrines en andere moslimjongeren nog veel minder. Hierdoor kunnen er in de dagelijkse praktijk verschillen ontstaan. Wel proberen ze zich te conformeren aan het ideaal van

tawheed en aan eenheid als een manier van verbondenheid en als wijze van zingeving. De studie van Buijs, Demant en Hamdy (2006) suggereert dit eveneens.

7.5 Identiteit en ervaringen van moslim-zijn

7.5.1 'God opzoeken'

De relatie met Allah geeft de jongeren, volgens eigen zeggen, een gevoel van rust en vertrouwen. Dat zegt iets over het beeld dat zij van Allah hebben. Jongeren verwoorden dit beeld zelden expliciet. Gevraagd naar het beeld dat ze hebben van Allah, blijven de meeste jongeren erg vaag en velen zeggen dat het onmogelijk is om een beeld van Allah te hebben. Uit gesprekken en observaties met jongeren kan echter toch worden vastgesteld dat bijvoorbeeld bidden (al dan niet in de moskee) of het lezen van de Koran 'iets doet' met mensen. Waar het om gaat is dat gelovigen spirituele ervaringen kunnen hebben die grote emoties oproepen (vreugde, verdriet, spijt, wroeging) die betrekking hebben op hun relatie met het transcendente en met iets wat groter is dan henzelf.

239

Said (17 jaar)

Je gaat jezelf niet inbeelden van hoe ziet God eruit? Dat kan niet. Dat weet niemand. Je hebt een gevoel, dat krijg je van binnen. Dan denk je diep na en denk je van ja, hoe kan dat nou dat ik zo'n goed gevoel heb? Natuurlijk, je hebt slechte dagen en goede dagen, dat weet je gewoon. Dat moet je accepteren. Dat heeft God ook gezegd. Het kan niet altijd goed gaan, dat kan niet. Je relatie kan niet altijd goed gaan. Of beste vrienden, kan ook niet altijd goed gaan. Je weet dat er een keer iets verkeerd komt. God is niet streng, gewoon als je zo nadenkt gewoon goed, gewoon goed gevoel.

Bidden is een manier om direct contact te zoeken met Allah. Dat jongeren bidden kan in hun geval wijzen op een grotere betrokkenheid bij de islam dan bij jongeren die niet bidden. Tegelijkertijd vergroot de deelname aan het gebed ook de betrokkenheid met de islam en de moslimgemeenschap.

Yasmina (15 jaar) en *Souhaila* (14 jaar)

Yasmina: Maar ja, het geeft wel een goed gevoel vind ik. Als je het allemaal gedaan hebt ja, je hebt gewoon een heel, ja ik weet niet...

Souhaila: Dan weet je gewoon, dan lijkt het gewoon, ik ben een moslim. Dan vind je dat gewoon van jezelf.

240

Voor enkele jongeren geldt zelfs dat het niet bidden hen ook betreft bij hun identiteit als moslim, aangezien het nalaten ervan aan hun geweten knaagt. Dit is waarschijnlijk ook een van de redenen waarom het aantal jongens dat naar de moskee gaat, snel stijgt als enkelen eenmaal de stap hebben gezet. Mensen kunnen kracht ontleenen aan de ontdekking dat ze ergens bijhoren, niet alleen in concrete zin, maar ook (en misschien wel juist) als gevoel en/of ideaal. De emotionele kracht die (etnische) symbolen oproepen, ligt volgens Eller en Coughlan (1993: 194) in de behoefte aan 'bonding'. Mensen hebben de eigenschap sterke affectieve banden met bepaalde anderen te creëren die resulteren in 'attachment behavior' of 'any form of behavior that results in a person attaining or retaining proximity to some other differentiated and preferred individual' (Bowlby 1977: 202 in Eller en Coughlan 1993: 194). Deze 'bonding' komt mede tot stand door ervaringen en praktijken die ideeën, mogelijkheden en emoties inprenten bij de mensen. Naar mijn mening kunnen emotionele en spirituele ervaringen ook hiertoe gerekend worden. Emotionele en spirituele ervaringen zijn daarbij niet alleen individuele ervaringen, maar deze dienen met anderen gedeeld te worden. We vinden deze ervaringen onder andere terug bij het bidden.

Malika (15 jaar)

MdK: Wat doe je dan als je moslim bent?

Ik bid vijf keer per dag, ik doe mee aan de ramadan, ik zoek best vaak God op als ik hulp nodig heb of voor andere dingen zomaar.

[...]

MdK: Je zoekt God op zei je. Wat bedoel je?

Ja, gewoon opzoeken. Ik weet niet hoe ik dat uit moet leggen. Bidden en dan proberen een beetje contact te maken weet je. Ja, ik weet niet hoe ik dat aan jou uit moet leggen.

MdK: Heb je misschien een voorbeeld?

Ja. Bijvoorbeeld, uhm... goeie vraag. Nou misschien heb je moeilijkheden of zo ergens mee en dan ga je om hulp vragen. God helpt me hierbij en dat soort dingen. Dat bedoel ik met God opzoeken.

Met 'God opzoeken' bedoelt Malika het vestigen en onderhouden van een spirituele relatie met Allah. 'God opzoeken' is meestal verbonden met het verrichten van de gebeden en heeft vaak betrekking op het zoeken van steun en bevestiging.

Amina (21 jaar)

Maar ik deed het [bidden, MdK] wel toen af en toe en toen ik 19 was ben ik echt precies gaan bidden. Zo van ik merkte toch wat voor voordeel ik eraan had. Want als ik klaar ben met bidden, heb ik een fijn gevoel. Zo van ik heb gebeden en dat geeft mij toch een fijn gevoel. Dan vraag ik zo van, dan wil ik God vragen om te helpen bij de goede weg te nemen, om mijn werk goed te doen en dat ik de goede keuzes maak. Ik weet ik maak zelf de keuzes maar dan heb ik het gevoel dat ik er een beetje bij geholpen word. Ik heb dan altijd een goed gevoel als ik gebeden heb en als ik niet gebeden heb, wat ik dan merk, dat is één keer gebeurd, ik was heel laat thuis en dan zegt mijn zus: 'Ik doe morgen dat gebed wel,' dat ik dan denk, ik heb niet gebeden, het is niet goed wat ik doe. Ik zit nu een beetje met mijn geloof te spelen en toen ging ik toch uit mijn bed om te bidden. Mijn zus had zoiets van: 'Je bent echt niet 100 procent!' Ja, ze is ouder dan mij en die had zoiets van: 'Je bent gek, waarom ga je nu bidden? Doe toch morgenochtend, lekker makkelijk.' Maar nee, dat kan ik niet. Ik moet toch bidden, en dan ga ik bidden en toen zei ze: 'Nou knap van je. Knap dat jij dat kan.'

241

Zoals al eerder gesteld, krijgt het bidden tijdens de maand ramadan een grotere betekenis. Het bidden in de moskee met anderen wordt door velen ook gezien als extra goed.

Rachid (20 jaar)

Ja, het is gewoon als je in de moskee bidt en naar de imam luistert, dat je dan gewoon meer wilskracht hebt, dat je geloof dan sterker wordt.

Want als je thuis bent, wordt het niks, dan bid je vijf keer per dag, ga je naar buiten, ga je weer tv kijken, dan word je weer verleid door de wereldse dingen.

Iliyas (19 jaar)

Je kunt het niet vergelijken met iets aards. Nee, het is niet te vergelijken. Als je bijvoorbeeld in een moeilijke periode zit en je weet niet wat je moet doen, dat heb ik ook een keer ervaren, je weet niet wat je moet doen, je gaat bidden, zo werd mij altijd verteld door mijn moeder. Gewoon ga naar de moskee,

extra nog, dat geeft een beetje extra dat gevoel in de moskee. Ga gewoon bidden en dan komt vanzelf de oplossing wel. Ja, er zullen wel mensen zijn die zeggen, ja het zal wel. Uiteindelijk moet je er zelf wel wat aan doen. Maar je voelt je gewoon beter, je vergeet je zorgen.

Rachid en Ilyas verwijzen beiden duidelijk naar een innerlijke kracht die toeneemt door het bidden in de moskee. Voor hen beiden heeft dit te maken met het idee van een behoren bij een groep, maar ook met de idee dat ze een relatie onderhouden met iets wat niet 'aards' is, maar dat transcendent is.

242

Ilyas (19 jaar)

Omdat je zo veel vrienden hebt die ook moslim zijn, met z'n allen de ramadan doen. Als je 's avonds in de moskee bent of 's ochtends vroeg, om vier of vijf uur, weer dat gevoel en nu extra sterk. Gewoon een mooi gevoel, zo ervaar ik het.

Ervaringen als die van Rachid en Ilyas geven identiteit een legitiemering die buiten de empirisch waar te nemen werkelijkheid valt; het geeft identiteit iets 'heiligs', waardoor het sterker wordt tegen druk van buitenaf. Daarnaast blijkt uit het laatste fragment van Ilyas dat de gezamenlijke ervaringen ook nauw verbonden zijn met 'bonding' en vriendschappen. Tijdens de ramadan komen verschillende vormen van religieuze ervaringen samen en dit draagt bij aan een verhoogde religiositeit gedurende die maand, en aan een opleving van religieuze identiteit.

7.5.2 'Islamitische' sagen

Een bijzondere categorie is die ervaring van waaruit voor jongeren de eigenschappen van Allah naar voren komen. Dit zijn verhalen die ik, in navolging van Burger (2006), 'islamitische' sagen noem. Het zijn verhalen die zeer populair zijn onder jongeren, vaak doorverteld worden en waar ze veel over discussiëren. Door de opkomst van websites gewijd aan de islam en via e-mail is de verspreiding nog groter geworden. Verwondering over Allahs barmhartigheid en almacht staat dan voorop. Deze eigenschappen komen terug in allerlei verhalen die de ronde doen onder jongeren.

Logboek 2000x2

Salah Edin (19 jaar): 'Islam geeft mij rust weet je. Ken je dat verhaal van die rijke Amerikaan? Die man had een groot bedrijf en was heel erg rijk. Maar hij was niet gelukkig. Hij zag twee moslims die daar werkten en die iedere dag fluitend naar

hun werk gingen; ze waren gewoon gelukkig. Hij liet ze bij hem komen en vroeg hoe dat kwam. Allah geeft ons rust, zeiden ze. Toen wilde de man alles weten over islam. Op een gegeven moment kwam er een Egyptische geleerde (van wie dit verhaal afkomstig is volgens Salah Edin, MdK) naar een moskee daar. De man ging er ook heen om daar de *shahada* uit te spreken. Toen hij dat had gedaan begon hij heel lang en heel hard te huilen. Iedereen keek elkaar aan en de imam vroeg waarom hij zo moest huilen. Volgens die man voelde hij iets in zijn hart en kon hij er ook niets aan doen dat hij moest huilen.'

Veel van de verhalen gaan over personen die de jongeren niet zelf kennen. Een enkele keer is dat echter wel het geval.⁹ 243

Karim (16 jaar)

We waren een keer bij De Spoel, een bijeenkomst, en de imam was er ook bij, ging hij *ders* geven (*ders*: informatie), en die jongen was er toen nog. Daar was hij ook bij, Hollandse jongen, een moslim. Toen ging hij vertellen waarom hij geen *kafir* was, geen ongelovige. Maar bij ons is een ongelovige, ook al gelooft hij in zijn geloof, in het christendom, of de joden, dan is het toch een *kafir* omdat het geen moslim is. Maakt niet uit waar hij in gelooft; het is een ongelovige. Als hij in Allah gelooft, oké, maakt niet uit of het nou een Nederlander of Israëliër is, maakt niet uit, je gelooft, je bidt, je houdt je aan de regels van de Koran en de islam.

Die jongen zelf mocht een vraag stellen, want hij ging een vers oplezen, dat kan hij heel mooi vind ik, voor een Nederlandse jongen, ik kan het niet zo mooi.

Toen vroeg iemand: 'Ja, hoe ben je moslim geworden.' Hij zei: 'Ja, ik had een vriend en ik was weg, het was ook in de tijd van meisjes en dure auto's, die vriend had een vriendin en die had een vriend en die liepen elkaar dwars. Die vriend zei tegen hem, ja, daar heb je die jongen die met mij omging en zo en toen stapte die jongen af ging hij naar mijn vriend en gingen ze vechten. Er was nog een andere jongen, die haalde ze uit elkaar. Hij zei La illahaa Allah, er is geen god dan Allah. Op dit moment gingen ze uit elkaar. Dat was voor hem het teken van, ik moet nou moslim gaan worden. Ik moet in de islam gaan treden.' Hij was een *kafir* maar door een gebeurtenis, hij had Marokkaanse vrienden, het boeide hem ook wel, toen had hij zoiets van die moslim heeft iets gezegd en dat bestáát. Dat was een punt voor hem om moslim te worden.

Zayd (19 jaar)

Ik ken ook een jongen, hij was jong, ging uit, slecht met ouders, slecht op school, altijd slechte resultaten, ruzie. Toen hij moslim was, ik ga geen namen noemen, hij is ook Nederlander hè, hij is moslim, hij ging bidden. Hij begint met islam. Nou, zijn ouders zijn trots en blij, zo blij dat de moeder ook interesse toont terwijl ze het helemaal niet kent. Zij zegt mijn zoon is helemaal veranderd, respectvol, lief met mij, met andere mensen. Op school had hij altijd een slechte naam, dat is nu beter geworden. Hij haalt hoge cijfers, hij is geslaagd, hij is nog steeds bezig. Bij hun is het positief, in hun beeld. Als ik dat zie, ja dat komt allemaal door de islam. Dat heeft het zo gedaan. Die verschillen ervoor en erna dat komt door de islam.

Dit type verhalen sterkt de jongeren in hun geloof (vergroot hun *imaan*) én geeft hen een richtinggevend voorbeeld van hoe een goede moslim zich dient te gedragen. Soortgelijke verhalen over meisjes ben ik niet tegengekomen, hoewel ik niet uitsluit dat ze er wel zijn. De meeste verhalen waarin meisjes een rol spelen hebben betrekking op de vele verleidingen en gevaren die meisjes zouden moeten weerstaan: geld, drugs, prostitutie en hoe islam hen weer terug op het rechte pad kan brengen (met behulp van een vrome moslimman). Een voorbeeld waarin een vrouw een hoofdrol speelt is het volgende:

Latifa (18 jaar)

De film gaat over een meisje, een vrouw eigenlijk, ze woont bij de niet-moslims. Dus eigenlijk ja, in die tijd die mannen dronken en zo en veel naar die feesten gingen waar vrouwen dan voor hen dansten en zo, dat meisje denkt na en wil de islam gaan volgen, maar die mensen dwingen haar om het niet te doen en dan wordt ze opgesloten in een kamer en dan wil ze gaan bidden, en tijdens het bidden gaat die cel open en gooien ze allemaal slangen en kreeften en schorpioenen op het kleed waarop ze aan het bidden is. Ze gaat gewoon verder met bidden en op een gegeven moment komt er een wonder van Allah, dus het is een waar gebeurd verhaal zeggen ze, dan komt er een wonder van Allah en laat hij al die schorpioenen en slangen allemaal op en zo, en dan laat hij een licht of eigenlijk een lamp boven haar branden. En dan de man die vroeger verliefd op haar was toen ze geen moslim is, nadat hij haar ziet bidden en dergelijke, op een gegeven moment praat Allah hardop tegen hem en dan schrikt hij zo erg en denkt hij Allah bestaat en gaat hij ook het geloof verhalen. Zo gaat het verhaal, geweldig.

MdK: Wat vind je daar dan mooi aan?

Gewoon, dat een wonder van Allah, een niet-moslim die niet eens durfde te denken of wilde denken dat er een geloof was, dat Hij door bepaalde woorden hem toch zover heeft gekregen dat hij ineens is gaan nadenken en het geloof heeft gevolgd. Gewoon hoe de wonderen van Allah en hoe sterk de islam is. Dat vind ik echt mooi.

Het is moeilijk vast te stellen in hoeverre sommige verhalen op waarheid berusten. Dit onderscheid is eigenlijk ook niet zo belangrijk. Meder (2003) heeft onderzoek gedaan naar volkssagen. Deze verhalen kunnen in belangrijke mate worden vergeleken met de hier genoemde verhalen. Hij maakt duidelijk dat dergelijke verhalen nauw verbonden kunnen zijn met de werkelijkheid, en dat vele verhalen als waar worden beleefd. Omgekeerd is de werkelijkheid soms ook weer nauw verbonden met verhalen, bijvoorbeeld doordat mensen de verhalen vertellen alsof ze erbij zijn geweest. Meder signaleert daarbij dat moslims en allochtonen steeds vaker een (negatieve) rol hebben in dergelijke verhalen. Hij verwijst bijvoorbeeld naar het verhaal van de 'smiley' dat ook in Gouda de ronde deed. Dit verhaal gaat over allochtone bendes die 's nachts meisjes aanvallen en hun de keuze geven tussen 'smiley' (of 'engelen-glimlach') of een groepsverkrachting. Bij een meisje dat voor de 'smiley' kiest worden de mondhoeken met een mes tot de oren uitgesneden. Meder vertelt dat het verhaal in de jaren 1950 al in Engeland bestond en werd toegeschreven aan voetbalsupporters die de zogenaamde 'Chelsea-smile' toebrachten. In 2000 komt het verhaal ook op het Europese continent voor: het duikt op in Brest en de aanvallers waren toen allochtonen. Hoewel het verhaal niet waar lijkt te zijn, is er een duidelijke link met de werkelijkheid. Het negatieve imago van allochtonen (in Gouda waren Marokkaans-Nederlandse jongeren de daders in het 'smiley' verhaal) wordt weerspiegeld in deze verhalen en die dragen op die manier bij aan een versterking ervan. De verhalen die hierboven genoemd zijn hebben eveneens een duidelijke link met de sociale werkelijkheid. In het algemeen gaan ze over problemen die jongeren tegenkomen, zoals drugs en overmatig drankgebruik of problemen van meisjes met jongens (loverboys). Wanneer in dergelijke verhalen een link wordt gelegd met islam en/of moslims, wordt de sociale werkelijkheid indirect gereligioniseerd. Bijna alle verhalen bevatten expliciet of impliciet een pleidooi om het eigen '*imaan*' te vergroten om zo ellende en problemen te voorkomen.

7.5.3 Koranervaringen

Soms lijken religieuze teksten een soort gewetensnood bij de jongeren op te roepen die versterkt wordt als ze in groepen bij elkaar zitten (zoals op hangplekken en in buurthuizen). Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk wanneer het om de Koran gaat, zoals in de volgende fragmenten met Rachid en Iliyas. Het verhaal van Rachid verwijst naar het draaien van cassettebandjes met teksten uit de Koran in een buurthuis (zie ook hoofdstuk 5).

246 *Rachid* (20 jaar)
De Koran, dat is gewoon zo, ik draai ook best wel vaak de Koran en dan krijg je dus te horen van zet hem uit.

MdK: Maar waarom zeggen ze dat?

Dan krijgen ze schuldgevoelens want dat maakt je hart gewoon zachter. Dat begrijp jij niet, maar je weet gewoon de woorden zijn van God, en de manier hoe het wordt uitgesproken, ook al begrijpen mensen helemaal niks! Als ze alleen maar in God geloven, dan doet het ze gewoon wat. Dus als een keer, bijvoorbeeld, toen wilden ze allemaal uitgaan, zo van weet je wat, we gaan vandaag uit, toen kwam er zo'n jongen langs, die stond op het schoolplein en die had de Koran opgezet. Zeiden ze tegen hem: 'Zet dat ding uit.' Hij zei: 'Nee.' Die dag zijn ze allemaal niet uitgegaan. Waar zijn we mee bezig? Kan niet. Dan zie je gewoon dat, de Koran dat is de enige, tenminste als de mens niets kan doen, als de vader heeft gepraat en mensen hebben gepraat, dan is de Koran het middel om de jongens te leren op het rechte pad te blijven. Dat is het pad van de islam. Het is sowieso, op een gegeven moment hadden ze zoiets van, kom we gaan ernaar luisteren, begonnen ze naar de Koran te luisteren, begonnen ze ernaar te luisteren. Dan ga je er automatisch over praten, er is altijd wel iemand die het verstaat en die het dan... of er zoveel van verstaat. Je gaat erover praten en dan krijg je dus een discussie, en dan ga je erover praten en zo krijgen heel veel jongens interesse.

Iliyas (19 jaar)
De jongens, als je ze ziet denk je wat is dat voor een crimineel, hij heeft geen hart dat hij van mensen steelt. Op het moment dat je een bandje opzet met Koran; sorry jongen. Dan zie je hem luisteren. Dan krijgt hij kippenvel. En dat is *imaan*. Dat is iets wat je hebt of wat je niet hebt. Als je het hebt, kan je het vergroten. Als je het niet hebt, kan je je best doen dat je het

krijgt. Je bent crimineel en je hebt allerlei slechte dingen gedaan en je hoort, ik ben vandaag in de moskee geweest. Ja, die crimineel gaat zelf nog niet naar de moskee. Shit man, kloten dat ik heb gejat want ik hoorde vandaag dat dit en dat de consequentie is. Dan begint je geweten wel een beetje te knagen. Je hoort dat de imam echt relaxed is, er wordt voor je vertaald. Dat was ook een grote belemmering maar nu wordt er vertaald in het Nederlands en het Berbers. Vragen stellen die je wil. We zitten alleen, zonder oudjes erbij die ons raar aan zitten te kijken.

Het beluisteren van de Koran op cassette is in bovenstaande fragmenten een voorbeeld van wat Meyer (2006: 9) 'sensational forms' noemt: '[...]relatively fixed, authorized modes of invoking, and organizing access to the transcendental, thereby creating and sustaining links between religious practitioners in the context of particular religious organizations. Sensational forms are transmitted and shared, they involve religious practitioners in particular practices of worship and play a central role in forming religious subjects.' De Koran, of liever gezegd het afspelen van Koranteksten, laat jongeren de aanwezigheid en de kracht van Allah ervaren. De gevoelens van verbondenheid die optreden tijdens het bidden en het vasten, zijn ook voorbeelden van dergelijke ervaringen (in dat geval zijn het bidden en het vasten te zien als 'sensational forms'). De Koran, het bidden en het vasten zijn middelen die toegang tot het transcendente mogelijk maken, ze kunnen religieuze ervaringen produceren en ze vormen een kader waardoor die ervaringen begrepen kunnen worden. De interpretatie ervan is afhankelijk van de concrete situatie waarin de betreffende jongeren zitten, bijvoorbeeld met betrekking tot criminele activiteiten.

247

Het lijkt alsof jongeren van mening zijn dat alleen met een zuiver hart naar dergelijke cassettes geluisterd kan worden en dat de cassettes daarom een vorm van gewetenswroeging oproepen. Sommige jongeren luisteren echter ook bewust naar deze bandjes. Soms dragen ze ze in hun walkman, mobiele telefoon of ze luisteren thuis. Jongeren die deze teksten kunnen verstaan, luisteren ernaar ter vergroting van hun kennis. Het volgende fragment van Hicham laat goed zien dat jongeren daarbij geen passieve consumenten zijn, maar dat ze actief met de boodschap aan de slag gaan. Opvallend daarbij is dat Hicham niet voldoende Arabisch kent om de tekst precies te verstaan. In dit geval heeft imam Abdellah hem verteld waar de tekst over gaat.

Hicham (17 jaar)

[...] een fundamentalistische moslim zei: 'Als je woont tussen christenen, joden, je moet verhuizen.' Maar ik zeg dat het *halal* is. Want Allah, die imam, dat was een fundamentalistische, maar hij gaf zijn mening. Als je tussen dingetjes woont, moet je terug. Dat is een mening. Maar ja, we praten nu over feiten. De Koran, ik heb het op een bandje gezet. De imam (Abdellah, MdK) zei: 'De belangrijkste is Allah, tweede komen je ouders en daarna, niet te verwachten zelfs, je buurman. Maakt niet uit van welke afkomst, maakt niet uit van welk geloof, je buurman moet je te vriend houden. Dat is *halal*.' Dus, het klinkt wel raar, het is *halal* om christenen naast je te hebben, maar als je het tegen die fundamentalistische imam zegt, hij zegt: 'Het is niet goed', moet je zeggen: het is *halal*. Het mag van God.

248

Hicham gaat dus naar anderen toe om te vragen wat er precies gezegd wordt en op basis van hun commentaar en zijn eigen ideeën vormt hij zijn eigen beeld van wat 'juist' (de feiten) is. Jongeren (ook degenen die de teksten niet kunnen verstaan) luisteren ook naar de bandjes met Koranteksten, preken of *anasheed* ter ontspanning en voor het vergroten van hun morele en ethische discipline. Dit laatste heeft als doel om ook het dagelijkse gedrag in positieve zin te verbeteren. Hirschkind (2001, 2006), die in Egypte onderzoek gedaan heeft naar de consumptie van cassettebandjes met Koranteksten en preken, laat zien hoe het luisteren naar deze bandjes de wilskracht bij gelovigen versterkt. Het stimuleert hun vermogen om de verleidingen te weerstaan en de wil van Allah in het dagelijks leven te volgen. Dit vermogen, zo blijkt uit Hirschkind's onderzoek, zit hem vooral in het herhaaldelijk aandachtig luisteren naar de bandjes. Wanneer bijvoorbeeld een jongen of meisje naar zo'n bandje luistert, heeft deze jongere vooraf al in meerdere of mindere mate een eigen mening gevormd. Door het opnemen van de boodschap, worden als het ware de bestaande repertoires van de jongeren bevraagd. Het luisteren naar cassettebandjes heeft dan ook iets weg van een dialoog. Zoals gesteld, is herhaling daarbij belangrijk. Mahmood (2001b) laat dat bijvoorbeeld zien aan de hand van een boekje waarin technieken bij het bidden werden uitgelegd, zoals huilen. Het huilen mag geen verdriet zijn om de eigen problemen en zorgen, maar moet een uiting zijn van overweldiging en bewondering voor Allah. Het boekje bevat diverse technieken om het huilen met de juiste intentie te bevorderen. Het herhaalde oproepen van dergelijke gevoelens moet volgens Mahmood (2001b: 842-843) ertoe leiden dat het ontzag voor Allah doordringt in het handelen van mensen. De herhaling zou dan mensen helpen om hun wensen, emoties en motivaties te

veranderen en te herordenen zodat zij als vanzelfsprekend tot uiting komen in het gedrag. Emoties zoals huilen zijn daarbij niet alleen tekenen van een grote toewijding, maar ook een manier om het eigen hart te zuiveren.

Het is zeker van belang dat mensen de teksten ook verstaan en jongeren erkennen dat ook:

Hicham (17 jaar)

Ik heb een mobiel waar het in staat.

MdK: Ja? Wat is dat dan?

Ja ook de Koran. Dat gaat over *mu'min*. [Hicham speelt het stukje af]

MdK: Dat was een vers uit de Koran of zo?

Nee, ik weet het niet. Volgens mij een smeekgebed. Tijdens de ramadan ook met Laylat al Qadr. Ben je klaar met *salat*, met alles, dan begint hij met smeekgebed. Echt een mooi stukje, het mooiste stuk van de ramadan.

MdK: Ja?

Ja serieus. Heel mooi stukje. Ook een beetje angstig.

MdK: Hoezo?

Ja, je hoort hem huilen, hè. Ik heb een bandje, en dan hoor je hem echt huilen. Hij snapt wat hij zegt. Dat zijn dingen, als ik het zou verstaan zou ik gaan huilen. Maar ja, zover ben ik nog niet. Ik heb veel bandjes en cd's van hem.

Uit Hichams voorbeeld blijkt dat het huilen een teken is dat iemand 'ver' is in de islam. Dit slaat niet alleen op het hebben van kennis, maar ook op het hebben van de juiste intenties en een goed hart. Alleen met een goed hart en de juiste kennis, kan iemand religieuze teksten pas echt begrijpen zoals ook in Hirschkind's (2001: 624) onderzoek naar voren komt. Om de teksten te begrijpen is kennis van het Arabisch natuurlijk van belang, maar tegelijkertijd laat het eerdere voorbeeld van het buurthuis zien dat het verstaan van deze teksten niet noodzakelijk is om een reactie op te roepen. Hirschkind (2006) laat zien dat het bij cassettebandjes niet alleen gaat om het verspreiden van boodschappen, maar ook om het effect dat ze hebben op de menselijke zintuigen, emoties en habitus.

Het gegeven dat de sfeer in het buurthuis verandert op het moment dat de cassettebandjes met Koranteksten worden gespeeld, is exemplarisch in dezen. Het laat zien dat het niet alleen gaat om jongeren die, ook al zijn ze niet praktiserend, een religieuze oriëntatie hebben of om jongeren die alleen handelen uit eerbied voor religieuze teksten (hoewel die norm er beslist is, zoals meermalen bleek tijdens de huiswerkbegeleiding in de moskee waar leerlingen verzocht werd rustig te zijn op het moment dat de gebedsoproep klonk). De cassettebandjes creëren wat Hirschkind (2006: 125) noemt een auditieve ruimte; een 'zintuigelijke omgeving' waartoe een individu zich moet verhouden. Een dergelijke omgeving voedt en stimuleert de affectieve gevoeligheid van individuen voor een bepaalde morele oriëntatie en stimuleert het activeren van bepaalde religieuze repertoires (Hirschkind 2006: 124-125). Twee aspecten spelen daarbij een rol. Allereerst zijn, zeker in het buurthuis, de reacties van anderen van belang. Jongeren kunnen aan de reacties van anderen (die de teksten wel verstaan) herkennen dat er iets aan de hand is en wanneer de laatsten erover vertellen, krijgen ook zij de boodschap mee. Een tweede aspect dat meespeelt, betreft de verwachtingen van jongeren bij die teksten. Jongeren herkennen wel dat het om Arabisch gaat en hebben vaak dergelijke bandjes al eerder gehoord waardoor ze de religieuze teksten kunnen herkennen. Via ouders, leeftijdsgenoten en internet hebben zij zich al een beeld gevormd en geïnternaliseerd van wat voor gedrag en toewijding Allah van hen vraagt. Al voor het luisteren naar deze bandjes kan dan de verwachting ontstaan dat zij op een symbolische manier worden aangesproken op hun gedrag en op hun identiteit als moslim. Op deze manier kunnen zij als het ware 'ontdekken' dat zij moslim zijn. De moslimidentiteit kan voor jongeren zelf een geloofwaardige en 'echte' identiteit zijn doordat ze ondervinden dat anderen hen daar voortdurend op aanspreken en door de religieuze ervaringen die zij daarbij opdoen. Vandaar dat jongeren tijdens het bidden het gevoel hebben dat zij dan 'echt' moslim zijn.

Dit kan ertoe leiden dat jongeren dergelijke cassettes met religieuze teksten juist mijden, maar ook dat ze ze juist gaan gebruiken als stimulans om hun gedrag te verbeteren of als ondersteuning. Dit laatste gebeurt bijvoorbeeld wanneer jongeren de cassettebandjes of audiobestanden gebruiken voor proefwerken en examens om zo tot rust te komen of om met een rustig gemoed te gaan slapen. Dat jongeren ze ook gebruiken om te ontspannen blijkt ook wel uit het feit dat ze op hun iPod of mobiele telefoon religieuze teksten en liederen gemakkelijk afwisselen met liedjes van bijvoorbeeld rai-muziek, rapmuziek en popmuziek.

De fragmenten over het afspelen van de Koranrecitaties op het moment dat de jongens willen uitgaan laten zien dat jongeren uit

verschillende repertoires kunnen putten. De keuze voor het ene gedragsrepertoire (uitgaan, rondhangen enzovoort) kan in hun ogen botsen met andere repertoires die ze van huis uit hebben meegereggen en geïnternaliseerd hebben. Een dergelijke botsing van repertoires treedt vooral op bij de overgang van verschillende levensfases wanneer men zich allerlei zingevingsvragen stelt.

Rachid (20 jaar)

Ze hebben heel veel dingen gezien en meegemaakt en ze hebben zoiets van: dit schiet niet op. Drinken schiet niet op, bloemen schiet niet op, weet ik veel allemaal. Het schiet allemaal niet op. Disco's schieten niet op. Ze vinden het wel leuk, maar hoe lang wil je blijven dansen?

251

Rachid verwijst net als veel jongens en meisjes naar een periode waarin ze niet veel met hun geloof hebben gedaan, of zelfs in hun ogen tegen hun geloof hebben gehandeld. In het eerder weergegeven uitgebreide fragment van Rachid over het buurthuis, valt natuurlijk ook op hoe hij over de Koran praat. De Koran is ontegenzeggelijk erg belangrijk, maar vooral vanwege zijn symbolische waarde en vanwege het beeld dat jongeren hebben over de inhoud. Dit blijkt ook uit het volgende fragment:

Logboek 2003

Tijdens een bijeenkomst met de meisjes zitten we boven in de moskee. Behalve de meisjes zijn ook enkele mensen van de vu aanwezig. De discussie gaat onder andere over de hoofddoek. Een vraag die aan bod komt is of deze verplicht is. Volgens vrijwel alle meisjes is dit zo; het staat immers in de Koran. Op de vraag waar het in de Koran staat, geven ze aan dat ze dit niet precies weten. Een van hen weet het wel en zegt dat het in soera An Nisa staat.

Nu is dit niet de plaats om aan te geven hoe de Koran uitgelegd zou moeten worden, of hoe voorschriften over het wel of niet dragen van de hoofddoek geïnterpreteerd dienen te worden. De verzen waar meestal naar verwezen wordt, staan echter niet in soera An Nisa, maar in soera Al-Ahzaab en soera An-Nour.¹⁰ Dit wil niet zeggen dat de meisjes zomaar wat gokken. Het laat zien dat de meisjes de Koran slechts heel oppervlakkig kennen. Dit heeft te maken met hun gebrekkige kennis van het Arabisch, maar ook met het feit dat de Koran weinig kennis bevat die men kant-en-klaar kan toepassen in deze maatschappij. Aangezien An Nisa 'vrouw' betekent, is de keuze voor An Nisa eigenlijk heel logisch. Dit voorbeeld laat tevens zien dat de Koran maar beperkt bruikbaar is wanneer het gaat om het be-

grijpen van moslims. Het gaat in de meeste gevallen niet zozeer om wat er in de Koran staat, maar om de betekenis die de jongeren aan de Koran toekennen. De betekenis wordt bepaald door wat men denkt dat erin staat (onder andere op basis van wat anderen hun vertellen en wat ze op internet kunnen vinden). De Koran heeft ook duidelijk een emotionele betekenis. Het reciteren van de Koran roept emoties bij hen op, ook al kennen ze de tekst niet. Het brengt als het ware een moreel repertoire naar boven dat hen eraan herinnert hoe ze zich zouden moeten gedragen en dat soms in schril contrast staat tot hun dagelijkse praktijk. De onderlinge discussies die men hierover voert, versterken en activeren dit repertoire.

252

7.6 Rationalisering, verinnerlijking en de rol van religieuze gezagdragers

Het idee dat een bewuste omgang met praktijken en voorschriften noodzakelijk is, is een aspect dat voortdurend terugkomt in de religieuze beleving van jongeren. De intentie, *niyya*, moet juist zijn, anders hebben bijvoorbeeld het bidden en het dragen van de hoofddoek geen nut. Een van de manieren om hier vorm aan te geven is het zoeken naar het waarom van bepaalde voorschriften. Ook hierbij komt terug dat jongeren hun islam rationaliseren. De volgende weergave van een gesprek met Rachid laat dit zien:

Logboek

Rachid (20 jaar) en zijn zus (14 jaar), vader (54 jaar) en broer (16 jaar) lopen voortdurend met elkaar te praten over de boeken die er zijn op de boekenmarkt in moskee An Nour. Ik vraag hem waarom hij bepaalde boeken koopt.

Rachid: Mensen zeggen dit mag niet van de islam en dat moet je van de islam. Maar mensen spreken elkaar soms tegen. Met zo'n boek kan ik tenminste zeker weten of het klopt wat de mensen zeggen en voor mezelf beslissen.

MdK: Staat er in zo'n boek ook waarom bepaalde regels er zijn?

Rachid: Natuurlijk! Daar gaat het juist om. Je moet niet alleen weten wat je mag en niet mag. Het gaat juist om het waarom.

Rachids uitspraken laten zien dat er verschillende islamitische repertoires mogelijk zijn. Door op zoek te gaan naar religieuze kennis, kan hij zelf beslissen welk repertoire volgens hem het juiste is. Dit komt ook tot uiting in de boeken die jongeren (of hun ouders)

kopen op de boekenmarkten die af en toe in de moskee plaatsvinden. Er liggen diverse boeken, videobanden en cassettebanden met religieuze inhoud, zowel in het Arabisch als in het Nederlands. Het blijkt dat de jongeren vooral belangstelling hebben voor twee soorten boeken. Dit zijn boeken met verhalen over de profeet (verhalen met een duidelijke boodschap waarin de profeet het goede voorbeeld is, maar het zijn ook vaak spannende verhalen over bijvoorbeeld veldslagen) en boeken waarin islamitische leefregels worden uitgelegd. Meisjes kopen ook boeken over de positie van vrouwen in de islam. Uit het fragment van Rachid blijkt dat het zoeken naar de juiste islam een middel is om het leven in eigen hand te nemen. Eerder bleek al dat de ouders deze zelfredzaamheid stimuleren en hieruit blijkt ook dat de moskee dit doet. De moskee springt daarbij in een gat dat de ouders niet kunnen vullen. Ouders realiseren zich dat hun kinderen veel meer willen weten over de achtergrond van de religieuze doctrine en stimuleren dat ook, maar kunnen, door gebrekkige kennis, daar moeilijk op inspringen. Doordat de ouders volgens de kinderen weinig geleerd hebben over de islam en zij de islam zouden mengen met 'Marokkaanse' culturele tradities, worden ouders, naarmate de kinderen ouder worden, minder geraadpleegd. Dit heeft ook te maken met het gegeven dat er dan vragen bij de kinderen leven die voor hen gevoelig zijn, met name over seksualiteit. Cassettebandjes en boeken zijn dan aantrekkelijk voor hen. Bijzonder populair onder jongeren zijn de boeken en preken van de islamitische geleerde Yusuf Qardawi. Zijn boeken, *Halal en haram* (deel I en II) vinden gretig aftrek tijdens boekenmarkten. Hij geeft volgens de jongeren duidelijke antwoorden op de meest uiteenlopende vragen, van eten en drinken tot homoseksualiteit. Daarbij geeft Qardawi duidelijk aan welke gedragingen en opvattingen wel binnen de religieuze doctrines passen en welke niet, en illustreert dat met behulp van teksten uit de islamitische tradities. Ook zijn uiterlijk, met tulband en *djellaba*, draagt mogelijk bij aan de indruk van veel jongeren dat het hier gaat om een authentieke islamgeleerde die in hun ogen ook nog eens zijn boodschap specifiek op jongeren richt. Zijn opleiding aan de Al Azhar universiteit in Egypte speelt eveneens een rol. Het gaat immers om een gerenommeerd instituut dat ook nog eens gelegen is in wat jongeren zien als het centrum van de islam: het Midden-Oosten (in tegenstelling tot het Marokko van hun ouders).

Uit de imamcasus van hoofdstuk 5 blijkt al dat jongeren zelf ook actief zijn in het bepalen wie gezag heeft en wie niet. Jongeren zoeken daarvoor op internet waar teksten van geleerden Al Albani, Al Madkhali, Ibn Otthaimeen en Bin Baaz in hoog aanzien staan (en vooral gebruikt worden op salafisites).¹¹ Een andere zeer populaire gezagdrager is Amr Khaled, die via zijn website (amrkhaled.net) en

het satellietkanaal IQRA TV de huiskamers van jongeren bereikt. De populariteit van deze prediker laat goed zien hoe jongeren op basis van hun eigen behoeften naar nieuwe gezagdragers zoeken. Deze prediker heeft een eigen website waarop onder andere de Nederlandse vertaling van de geschreven tekst van het programma *Soe-naa al-Hayah (Makers van het leven)* staat. Amr Khaled is zijn carrière begonnen in Egypte. Hij heeft geen religieuze vooropleiding gehad, in tegenstelling tot vele traditionele predikers. Zijn volgelingen daar zijn hoogopgeleid en veel van zijn vrouwelijke volgelingen hebben een baan en een eigen carrière. De boodschap die hij voorstaat, lijkt op die van de meer traditionele predikers van de Al-Azhar-universiteit en de Moslimbroederschap. Hij pleit voor het dragen van de hoofddoek, het verrichten van de gebeden en respect voor ouders en ouderen (Holtrop 2004: 5-6). Bayat (2002: 23) ziet de populariteit van Khaled in Egypte als een modeverschijnsel dat een reactie is op het mislukken van islamitische theocratische regimes in Iran en Soedan, het stagneren van het intellectuele en politieke debat, het falen van gewelddadige strategieën in Egypte en Algerije en het Israëliësch beleid ten aanzien van de Palestijnse gebieden. Hierdoor ontstaat, volgens Bayat, een nieuwe visie op de islam die erop neerkomt dat islamisme zich ontwikkelt van een politiek project met een controversiële agenda naar een vorm van actieve vroomheid met de nadruk op persoonlijke redding en cultuur. De boodschap van Amr Khaled is vooral gericht op rituelen en voorschriften, en veel minder op politiek.

Het opvallendste aan Amr Khaled is zijn stijl, door Bayat beeldend beschreven als een combinatie van de overtuigingskracht van evangelist Billy Graham, de directe vorm van therapie van de Amerikaanse talkshow presentator dr. Phil en het modieuze imago van Amr Diab, Egyptes populairste popster. Amr Khaleds populariteit in Egypte zou volgens Bayat een gevolg zijn van het toenemende aantal mensen dat algemeen onderwijs heeft genoten, met zijn nadruk op het memoriseren van teksten, gefragmenteerde kennis, de eerbied voor geschreven teksten en autoritaire mentoren. De vriendelijke en betrokken wijze van optreden van Amr Khaled staat in schril contrast met die van de Al-Azhar sheikhs. De boodschap van Amr Khaled is 'a marriage of faith and fun' (Bayat 2002: 23) en een combinatie van 'Gods liefde, materiële zaken en nederigheid' (Holtrop 2004: 18). Voor veel jongeren is hij iemand die op gelijke voet met hen praat in plaats van hen te behandelen als kinderen. Dit is aantrekkelijk voor de jeugd die steeds meer onder invloed staat van globalisering. De Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda ontwikkelen zich, zoals Bayat (2002: 23) laat zien voor de Egyptische jeugd, in schijnbaar tegenstrijdige richtingen. Veel jongeren zijn religieus en kijken op naar de salafgroepen,

maar wantrouwen die ook vanwege hun imago van fundamentalisten. Ze voelen zich aangetrokken door het rappen van Ali B., de Nederlandse jeugdcultuur, maar ook door religieuze gezagdragers als Amr Khaled, Qardawi en soms een lokale imam. De conclusie die Bayat (2002: 23) geeft kan dan ook van toepassing worden verklaard op de jongeren van Gouda. De boodschap van Amr Khaled is te zien als een uitlaatklep voor hun tegenstrijdige behoeften: verandering en aanpassing, verschil en overeenkomsten, individualiteit en sociale normen.¹² De neiging naar een actieve vroomheid zoals Amr Khaled die voorstaat, stelt hen in staat hun individualiteit te uiten en verandering te bewerkstelligen en tegelijkertijd vast te houden aan de sociale normen. Uit de gesprekken met de jongeren in Gouda komt daarbij vooral naar voren dat de positieve uitstraling van Amr Khaled en zijn boodschap, zeer aantrekkelijk zijn. Hij geeft daarmee jongeren het gevoel dat ze zelf het heft in handen kunnen nemen, religieus zijn en een maatschappelijke carrière nastreven. Zijn positieve uitstraling komt volgens veel jongeren ook tot uiting in zijn manier van preken die veel vriendelijker zou overkomen dan de zogenaamde donderpreken van sommige imams of geleerden.

255

Jongeren 'gebruiken' religieuze gezagdragers zoals Qardawi, Amr Khaled en Al Albani om hun religieuze repertoire uit te breiden, hun kennis ervan te verdiepen en om het repertoire te ordenen. Met ordenen bedoel ik dat jongeren bepalen welke opvattingen en gedragingen passen binnen de religieuze doctrines, welke belangrijker zijn of minder belangrijk en gezaghebbend of juist zonder gezag. In deze relatie hebben religieuze gezagdragers hun eigen middelen om hun gezag te legitimeren, zoals een beroep op religieuze kennis en de wijze van verspreiding van deze religieuze kennis. Jongeren zijn actieve personen in de relatie met gezagdragers doordat zij op basis van hun eigen kennis en behoeften zelf op zoek gaan naar gezaghebbende bronnen en bepalen wie gezag heeft en wie niet. Studies over de receptie van het islamitisch gedachtegoed (Werbner 1996) maken duidelijk dat de politieke en sociale omgeving van invloed is op de inhoud van de religieuze kennis die verspreid wordt en mede bepaalt wie gezien wordt als gezaghebbende bron (Peter 2006: 111).

7.7 Discussie en conclusie

Moslim-zijn is voor de meeste jongeren in dit onderzoek een natuurlijke en vanzelfsprekende zaak. Niet alleen natuurlijk en vanzelfsprekend omdat hun ouders ook moslim zijn of omdat het een onreflecteerde identiteit is, maar natuurlijk en vanzelfsprekend vanwege het bewustzijn dat Allah hen met een doel op aarde heeft

gezet. Een leven als ongelovige (in de zin van atheïstisch) is juist onnatuurlijk en niet vanzelfsprekend.¹³ Het vervullen van religieuze praktijken (zoals bidden, vasten en de wijze van kleden), het nadenken en discussiëren over het geloof zijn manieren voor jongeren om de relatie met Allah in te vullen. De zoektocht naar de 'zuivere' islam is in dit opzicht te zien als een zoektocht naar wat Allah nu eigenlijk van hen verlangt, een manier om moslim te zijn en een (betere) moslim te worden. De islam geeft hun daarbij een kader van waaruit ze kunnen handelen als moreel subject en waarmee ze betekenis kunnen geven aan de wereld om hen heen. Dit kan gaan om grote internationale gebeurtenissen zoals de strijd in Irak, maar ook om problemen van Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda op het gebied van bijvoorbeeld drugs en loverboys of kleinere zaken zoals het proefwerk van school. Daarnaast gaat het er niet alleen om hoe de wereld in elkaar zit, maar ook hoe een jongere zich als autonoom individu staande houdt in deze wereld en hoe hij zijn authenticiteit vorm kan geven in houding en gedrag. De combinatie van de zoektocht naar de 'zuivere' islam (als een manier om een moslim te zijn en te worden) met de opvatting dat het moslim-zijn eigenlijk de natuurlijke staat voor de mens is (of zou moeten zijn), leidt tot een proces waarbij dat natuurlijke Zelf samenvalt met een moslimidentiteit. Op deze manier vatten jongeren het geloof in toenemende mate op als een innerlijke en spirituele *jihad*, waarbij het uiteindelijke resultaat een zaak is tussen Allah en hen. Daarnaast vormen de religieuze ervaringen die jongeren opdoen door te bidden en door het lezen en horen van verhalen over de goedheid en almacht van Allah, een belangrijk element van de identiteitsconstructie. Religieuze ervaringen dragen bij aan het gevoel te behoren bij een grote groep die de enig ware en universele religie aanhangt, ze stimuleren het godsbewustzijn en vormen een belangrijke basis voor hun relatie met het transcendente.

In deze zoektocht gaan jongeren zelf op zoek naar kennis en religieuze gezagdragers. Op basis van uitspraken en geschriften van religieuze gezagdragers stellen jongeren zelfstandig en in onderlinge discussies vast wat *halal* en *haram* is, wat belangrijk is en wat minder belangrijk is om moslim te zijn. De religieuze gezagdragers die zij zoeken, zijn net zo divers als de religieuze beleving van jongeren: van Qardawi tot Amr Khaled, van rekkelijken tot preciezen. Jongeren gebruiken deze religieuze gezagdragers om hun religieuze repertoire uit te breiden, te verdiepen en te ordenen. Opvallend daarbij is de rol van de Arabische taal. Het beheersen van deze taal geeft sommige jongeren een gezaghebbende status. Veel jongeren zoeken echter naar Nederlandstalige bronnen. Dit gaat enigszins ten koste van Arabische bronnen, maar het is zeker niet zo dat Arabischtaalige bronnen helemaal verdwijnen, zoals de populariteit van

Amr Khaled laat zien. Arabisch heeft toch een hogere status als de taal van de Koran. Omdat er altijd wel enkele jongeren zijn die het Arabisch beheersen, is door onderlinge discussies de Arabische boodschap toch toegankelijk. De jongeren die het Arabisch niet beheersen en zich toch willen verdiepen in de islam, doen dat daarom vaak via vrienden, kennissen of familieleden die wel het Arabisch beheersen. Terecht wordt dan ook door Nabben, Yesilgöz en Korf (2006: 143) betwijfeld of een Nederlandstalige preek inderdaad zal leiden tot meer religieuze betrokkenheid van jongeren. Jongeren die zich bezighouden met het 'vernederlandsen' van de moskee zijn vaak al meer religieus actief.

Bij de jongeren in Gouda zien we een grote variatie aan individuele praktijken en verschillen in opvattingen over de religieuze doctrine. Niettemin stellen de jongeren in gesprekken aanvankelijk religieuze praktijken als bidden en de vasten centraal in hun moslim-zijn. Dit blijkt echter in tegenspraak met hun dagelijkse praktijk: het bidden, als dit al gebeurt, geschiedt zeer onregelmatig. Veel jongeren doen wel nauwgezet mee aan de vasten, maar velen eten wel af en toe overdag. Dat zij in de praktijk niet zo nauwgezet zijn, is niet zo verwonderlijk. Ze zijn immers nog jong en allerlei andere dagelijkse beslommingen gaan vaak voor de religieuze verplichtingen. Verder lijken voor een bepaalde categorie jongeren bidden en de vasten wel degelijk de belangrijkste elementen van hun moslim-zijn. Het gaat daarbij om jongeren voor wie de religieuze doctrine nauwelijks betekenis heeft voor hun dagelijkse leven. Zij bidden wel af en toe, doen mee aan de vasten, gaan dan soms ook naar de moskee en bezoeken de moskee ook voor sociaal-culturele activiteiten zoals huiswerkbegeleiding. Religie lijkt voor hen vooral van belang gedurende bepaalde momenten in het jaar en bepaalde fases in het leven (zoals bij geboorte, overlijden en huwelijk) (Klinkhamer 2000). Hun identificatie met de moslim-identiteit kan daarmee nog wel onverminderd sterk zijn, maar is vooral een manier om een gevoel van verbondenheid met een groter geheel, een groep, te creëren. Religieuze praktijken krijgen daarbij een betekenis die deels los staat van religieuze overwegingen (Tietze 2001). Dit betekent niet dat zij de relatie met het transcendente zomaar kunnen negeren. Ook onder deze groep is er nog steeds sprake van een godsbewustzijn dat bijvoorbeeld naar boven lijkt te komen wanneer cassettebandjes worden afgespeeld met daarop Koranteksten.

Andere moslimjongeren zijn actiever bezig met het reconstrueren van de religieuze repertoires. De religieuze beleving van deze jongeren gaat in de praktijk veel meer over *imaan*, geloof in het hart, de religieuze doctrine en de vraag welk gedrag nog wel binnen die doctrine valt en welk gedrag niet (*halal* en *haram*). Jongeren

proberen hun eigen gedrag en de religieuze doctrine op verschillende manieren met elkaar te verenigen: door middel van kleding, het bidden, luisteren naar de Koran en deelnemen aan de vasten. Deze praktijken worden ook voortdurend betrokken op *imaan* en gezien als een strijd tegen de verleidingen van de duivel. Jongeren willen weten wat volgens de religieuze doctrine de betekenis is van die praktijken. De norm onder jongeren dat ze bewust moeten omgaan met deze praktijken is zeer sterk. Dat bewustzijn zelf maakt voor hen deel uit van het moslim-zijn. Daarmee zijn ook het vragen stellen over de islam, de discussies erover en het uitwisselen van zogenaamde 'islamitische' sagen, manieren om 'met het geloof bezig te zijn'. De spirituele en emotionele ervaringen die dit oproept (of die opgeroepen worden door het nalaten van dergelijke praktijken) bestendigen hun moslim-zijn en hun identificatie met andere moslims. Dergelijke ervaringen zijn mede bepaald door de opvoeding van de jongeren en de culturele, politieke en sociale omstandigheden waarin ze opgegroeid zijn. Emoties over de problematische situatie van Marokkaans-Nederlandse jongeren, de oorlogen in Irak en Afghanistan spelen een rol in de wijze waarop de ervaring tot hen komt en in de interpretatie daarvan. De relatie met Allah wordt mogelijk door bijvoorbeeld bidden, de vasten en het lezen van of luisteren naar de Koran. Deze 'sensational forms' kunnen tevens religieuze ervaringen produceren en vormen een belangrijk interpretatiekader waardoor jongeren hun ervaringen kunnen herkennen als religieus en als authentiek. Dit zorgt voor een sterke emotionele basis van identiteit en een sacralisering van de relatie met Allah die niet zomaar terzijde kan worden geschoven.

8 ‘Met het geloof bezig zijn’

Internet en ‘identity politics’ van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren

259

8.1 Inleiding

Aan het begin van mijn onderzoek was internet nog een fenomeen in opkomst. De meeste jongeren hadden geen computer thuis en maakten gebruik van computers op scholen, de bibliotheek en later ook van de huiswerkbegeleiding. De computers in de moskee hadden eerst geen internetaansluiting. De activiteiten van jongeren in relatie tot internet vormden aanvankelijk ook geen onderdeel van het onderzoek. Gaandeweg het veldwerk werd internet echter in sneltreinvaart relevanter: computergebruik onder deze groep maakte rond 2001 een grote groei door doordat steeds meer scholen van de scholieren verlangden dat zij hun werkstuk niet meer met de hand geschreven, maar op de computer. Dit laatste was voor het bestuur van moskee An Nour de belangrijkste reden om computers met internetaansluiting toe te staan. Eerder was men daar erg huiverig voor. Het bestuur was bang dat leerlingen vooral spelletjes zouden gaan doen, chatten of op allerlei verkeerde sites zouden terechtkomen, zoals pornowebsites en in een later stadium ook extremistische sites. Het belang van het onderwijs ging uiteindelijk voor, hoewel het bestuur de huiswerkbegeleiders op het hart drukte streng toezicht te houden.

Tegelijkertijd met deze snelle technische vooruitgang bleek dat enkele jongeren al vanaf het begin zeer actief waren op chatsites en discussiesites en dat zij zeer enthousiast op zoek gingen naar meer informatie over de islam. Dat bleek voor het eerst tijdens een discussie tussen meisjes waarbij afbeeldingen rondgingen die ik niet kende en waarvan ik de herkomst ook niet wist. Ik was al wel geabonneerd op enkele nieuwsgroepen en ik bekeek regelmatig enkele fora op internet. Aan de ene kant had ik vragen over hoe jongeren bepaalde teksten van internet bestudeerden en interpreteerden. Aan de andere kant werd ik in die nieuwsgroepen en fora geconfronteerd met teksten over bijvoorbeeld ‘11 september’, de omgang met niet-moslims en homoseksualiteit, waarvan ik me afvroeg welke

impact deze hadden buiten internet. De weinige studies over het internetgebruik van Marokkaans-Nederlandse jongeren en moslims in Nederland – bijvoorbeeld Brouwer (2001) en Mamadouh (2001) – waren interessant, maar richtten zich vooral op internet zelf en minder op de impact in de offline-wereld. Het was niettemin duidelijk dat internet een steeds belangrijker onderdeel zou worden van het leven van de jongeren in mijn onderzoek. ‘Identity politics’ in relatie tot internet hebben een wezenlijk ander karakter (onder andere door de anonimiteit en geringere sociale controle) dan ‘identity politics’ met moslims en niet-moslims buiten internet. Het toenemende belang van internet en de geringe kennis over dit onderwerp, hebben mij destijds doen besluiten om dit aspect alsnog in het onderzoek op te nemen en apart in deze studie te behandelen.

De online ‘identity politics’ van jongeren zijn halverwege het veldwerk in Gouda in mijn onderzoek opgenomen. Terwijl de thema’s in de rest van dit onderzoek vooral naar boven zijn gekomen door observaties in Gouda, is dat voor internet dus maar ten dele het geval. De vragen die ik had kwamen immers niet alleen op door het veldwerk in Gouda, maar ook door het bekijken van discussies op het web. Net als in de andere hoofdstukken nemen observaties en interviewfragmenten van de Marokkaans-Nederlandse jongeren uit Gouda een belangrijke plaats in, maar ook de ontwikkelingen op het web zelf krijgen ruimschoots aandacht. Dit is noodzakelijk aangezien het gebrek aan onderzoek er onder meer toe leidt dat het inzicht in de bredere virtuele context ontbreekt. Het gevolg is wel dat dit hoofdstuk anders van aard is dan de vorige hoofdstukken. Mijns inziens geeft overigens de combinatie van het Goudse onderzoek en het meer algemene internetonderzoek meer mogelijkheden om de activiteiten van jongeren op internet adequaat te duiden. Daarbij zal ik de dimensies die in de vorige hoofdstukken zijn besproken in hun onderlinge samenhang behandelen. De belangrijkste vragen hierbij zijn: Hoe maken jongeren zich al deze kennis eigen en hoe construeren zij hun ideeën over moslimzijn en islam op basis van het virtuele repertoire? Hoe staat dit in relatie tot hun offline ‘identity politics’? Ik zal daarbij laten zien dat online en offline op elkaar betrokken moeten worden.

Tussen 2002 en 2005 is er veel veranderd in het virtuele Nederlandse moslimlandschap. Een globaal overzicht is opgenomen in bijlage III. In dit hoofdstuk behandel ik allereerst de belangrijkste ontwikkelingen omtrent islamitische sites en het maatschappelijke debat op internet over de islam (paragraaf 2). Dit is immers het virtuele landschap waar de jongeren uit Gouda mee te maken hebben gekregen, waarin ze zelf actieve deelnemers zijn (en die ze derhalve ook zelf structureren), maar tegelijkertijd vormt het virtuele landschap ook een structuur waarmee ze geconfronteerd worden

zonder dat ze daar veel invloed op hebben. Gezien de dominantie en het maatschappelijk belang van de salafgroepen zal ik daarbij ruim aandacht besteden aan deze groepen. In de daaropvolgende paragrafen ga ik telkens uit van de activiteiten van de jongeren uit Gouda en zal daarna de verschillende thema's en ontwikkelingen die zij tegenkomen op internet verder uitdiepen. Allereerst ga ik in op de wijze waarop internet gebruikt wordt als een vraagbaak door jongeren (paragraaf 3). Daarbij zal ik laten zien dat de online en offline wereld van jongeren op elkaar betrokken moeten worden. De ervaringen van jongeren online beïnvloeden hun perspectief op de wereld daarbuiten (paragraaf 4) en de ervaringen in de offline wereld beïnvloeden hun activiteiten op internet (paragraaf 5). Tegelijkertijd is internet ook een eigen plek voor jongeren om te zoeken naar 'belonging' en voor het opbouwen van virtuele relaties (paragraaf 6) en een mogelijkheid om zelfstandig actief bezig te zijn met het geloof (paragraaf 7). In paragraaf 8 volgt ten slotte een afrondende discussie over dit hoofdstuk.

261

8.2 Het virtuele islamlandschap

8.2.1 Internet als 'public spaces'

Internet wordt vaak op twee manieren opgevat. Aan de ene kant als een technisch fenomeen dat mensen in staat stelt met elkaar te communiceren en boodschappen uit te wisselen. In deze zin is internet, zoals Hine (2000: 14 ev.) dat noemt, een 'cultureel artefact'. Aan de andere kant kan internet ook worden opgevat als een cultureel systeem op zich met zijn eigen praktijken, voorstellingen, regels en manieren van communiceren. Hine (2000: 116) ziet zowel de offline als de online wereld als 'performative places'. Mensen discussiëren bijvoorbeeld over identiteit, niet alleen in beschrijvende zin, maar zijn actief bezig met het definiëren en construeren van identiteit en het proberen elkaar te overtuigen. Dit sluit aan bij bijvoorbeeld Mandavilles (2001b: 169) opvatting over internet als 'spaces of communication in which the identity, meanings and boundaries [...] are continually constructed, debated and reimagined.' Het moge duidelijk zijn dat het onderscheid tussen online en offline slechts kunstmatig is. Beide zijn immers 'spaces of communication' waarin identiteit een belangrijke rol speelt.

In deze studie wordt 'space' opgevat als de plaats waar Marokkaans-Nederlandse jongeren een publieke rol spelen, waar ze in contact komen met anderen (moslims en niet-moslims) en waar ze onderhandelen over de betekenis van moslim-zijn en over de juiste invulling van de islam (vgl. Amiraux en Jonker 2006: 13-14). Inmiddels zijn er zo veel verschillende groepen en websites ontstaan

dat we beter kunnen spreken van meerdere 'public spaces' dan van 'public space'. De teksten en eigen sites die zij maken, zijn zichtbaar voor het grote publiek (op enkele afgesloten msn- en Yahoo-groepen na) en anderen kunnen daar weer op reageren. Een van de belangrijke vragen daarbij is: wie en wat bepaalt de mogelijkheden en beperkingen voor jongeren in dit proces van onderhandelingen? Dit zijn allereerst technische aspecten van het online leven. Om deel te kunnen nemen moeten jongeren beschikken over een computer met internetverbinding. Dit was aanvankelijk in Gouda lang niet altijd het geval. Voor de jongeren in mijn onderzoek begon internet pas een grote vlucht te nemen met de introductie van internet op school, de eis van veel scholen dat jongeren hun werkstuk op de computer moeten maken en de introductie van internet in de moskee. Pas in een later stadium kregen jongeren ook thuis de beschikking over een computer met internetverbinding, waarna steeds meer jongeren actief werden op het internet door het deelnemen aan discussiegroepen, informatie zoeken, chatten en e-mailen. Een ander, sociaal-technisch, aspect dat hun activiteiten inkaadert, is de religieuze en etnische affiliatie van de websites. Marokkaans-Nederlandse jongeren uit Gouda bezoeken bijvoorbeeld vooral 'Marokkaanse' sites en geen 'Turkse' of 'Hindoostaanse' sites. Wel bezoeken Marokkaans-Nederlandse jongeren ook 'Nederlandse' sites, zoals ook blijkt uit onderzoek van Linders en Goossens (2004: 126-127) over andere andere Marokkaans-Nederlandse jongeren.¹

Voor wat betreft religieuze sites bezoeken jongeren in Gouda soms enkele 'christelijke' sites, maar vooral 'islamitische' sites, vaak met een 'Marokkaanse' affiliatie. Een volgend punt is dat het voor veel jongeren erg gemakkelijk is om zelf websites te maken. Dit kunnen weblogs zijn, e-mailgroepen, homepages, fora, enzovoorts. Dit stelt jongeren in staat hun eigen 'space' te creëren met daarop eigen opvattingen, een eigen selectie van religieuze teksten en zelfs te reguleren wie die teksten wel of niet kunnen lezen. Dit lijkt ongekennde mogelijkheden op te leveren voor jongeren die nu voor hun religieuze kennis niet meer afhankelijk hoeven te zijn van de imam van hun moskee of van andere gevestigde religieuze gezagdragers (vgl. Bunt 2003). Dit wordt nog eens gestimuleerd doordat steeds meer religieuze teksten inmiddels in het Nederlands zijn verschenen en doordat, internationaal gezien, het Engels de lingua franca wordt van de virtuele islam (Allievi 2003: 308, Nielsen 2003: 42). Voor de meeste jongeren is het Engels veel toegankelijker dan het Arabisch en dit verklaart dan ook bijvoorbeeld de aanwezigheid van autochtone en Marokkaanse Nederlandse moslimjongeren op het forum Islamicawakening.com (behorend tot de politieke salafistroming). Het idee dat veel jongeren hebben

dat zij anoniem en met behulp van nicknames actief kunnen zijn, is eveneens van belang. Dit geeft jongeren nog meer vrijheid om bepaalde uitlatingen te doen en om een bepaalde identiteit geheel eigenhandig te construeren, bijvoorbeeld door het kiezen van nicknames als Cyberwarrior, Majaheed en Loveislam. Door de anonimiteit is het gemakkelijker relaties aan te gaan met onbekenden en om te experimenteren op het gebied van sociale relaties, maar ook op het terrein van islam, politiek en techniek.

8.2.2 De moord op Van Gogh: een virtuele aardbeving

In de jaren na 'El Moumni' en '11 september' worden de discussies op internet feller van toon. Deze felheid is kenmerkend voor veel recente discussies en komt vooral tot uiting wanneer moslims en Marokkaanse Nederlanders het gevoel hebben niet als zodanig geaccepteerd te worden (vgl. Brouwer 2001: 45). Met name bij '11 september', de moord op Fortuyn en de moord op Van Gogh vragen mensen zich af of ze Nederland uitgezet zouden worden als zij iets verkeerd zouden doen. Dit is ook al te bespeuren bij de El Moumni-affaire.² Verschillende berichten op Marokko.nl geven goed weer hoe de sfeer op dat moment is onder veel moslims die er genoeg van hebben dat zij, naar hun mening, als tweederangsburgers behandeld worden.³ Gebeurtenissen in Irak, Israël en de Palestijnse gebieden, Tsjetsjenië en Afghanistan versterken die indruk, zo wordt duidelijk wanneer men de teksten op de fora bestudeert. Er is een situatie ontstaan waarin steeds meer moslims de indruk hebben gekregen dat zij gedwongen zijn om te kiezen tussen moslim en 'Nederlander' zijn. De woede en frustratie richten zich langzaam maar zeker steeds duidelijker op personen als Van Gogh, Wilders en Hirsi Ali. Deze woede komt tot uiting in allerlei acties op internet zoals de petitie tegen Van Gogh door Imaan.nl. Bij steeds meer mensen lijkt er dan een gevoel te ontstaan dat de islam als religie en als kern van iemands persoonlijke identiteit bedreigd wordt. Soms komt dit tot uiting in humoristische teksten waarin men 'de' autochtone opvatting over integratie op de hak neemt,⁴ maar in 2004 worden de discussies steeds grover en dreigender van toon, niet in het minst door de activiteiten van de jongeren van de hofstadgroep.

De nuanceringsen die bijvoorbeeld Hirsi Ali aanbrengt, worden nauwelijks nog gehoord en iedere uitlating van haar wordt gezien als kritiek op de islam en als persoonlijke kritiek. De uitlatingen over Hirsi Ali worden daarmee steeds harder. Het ligt voor de hand om *Submission 1* als een laatste aanleiding voor escalatie te zien. Toch is dat niet helemaal correct. De eerste reacties op de aankondiging en na de uitzending waren weliswaar negatief, maar ve-

len vonden het eigenlijk niet de moeite waard. Ook op Marokko.nl, waar de reacties wel wat feller waren dan op andere fora, bleef het aanvankelijk redelijk rustig. Dit gold ook en vooral voor de msn-groepen. Op grote groepen als Islamenmeer en Sirat El Mustakiem was *Submission 1* geen onderwerp van discussie. Alleen op Islamenmeer werd de film genoemd (voor de moord op Van Gogh) en dan alleen maar door een reeks krantenartikelen te posten. *Submission 1* werd op internet vooral na de moord op Van Gogh een populair discussiepunt en een succes (en bereikte onder andere de eerste plaats in de downloadtop tien van i-film). Op msn-groepen werd ook pas na de moord op Van Gogh enigszins gediscussieerd over de film en dan meestal naar aanleiding van de aankondiging van de opvolger van *Submission 1*. Een uitzondering op dit gebrek aan aandacht is de msn-groep Muwahiddun/WareMoslims waar Omar A. (onder de naam Abu Nawwaar El Hosaymi) een bericht postte met daarin het adres van Hirsi Ali. Hij werd later veroordeeld wegens het bedreigen van deze politica. Zoals bij alle genoemde onderwerpen was er vaak een duidelijke waterscheiding tussen moslims en Marokkaanse Nederlanders aan de ene kant en autochtone niet-moslims aan de andere kant, een waterscheiding die steeds groter en sterker werd, vooral bij die onderwerpen die het islamdebat betroffen. Met name op Marokko.nl werden de bijdragen steeds grover en leken moslims en niet-moslims steeds meer tegenover elkaar te komen staan. Dit bereikt zijn hoogtepunt wanneer Van Gogh vermoord wordt.

Na de moord op Van Gogh worden al snel de eerste berichten geplaatst, bijvoorbeeld op Islaam-online.nl. Daar verschijnt op 2 november om 10.00 uur al het eerste bericht waarin wordt gevraagd of het bericht van de moord klopt.⁵ De eerste reacties zijn zeer divers. Eén persoon vreest dat 'Van Gogh' het Nederlandse '11 september' is, een ander persoon stelt geen medelijden te hebben met Van Gogh en weer een ander keurt de daad ten stelligste af. Op diverse fora, onder andere Islaammail.com, wordt de hoop uitgesproken dat de dader geen moslim zal zijn.⁶ De reacties zijn ook hier wisselend, zoals op vrijwel ieder forum. Het laat iets zien van de verwarring over hoe men in eerste instantie de gebeurtenissen moet duiden. Binnen enkele uren (en dit is een groot verschil met andere onderwerpen) kristalliseert dit zich uit in diverse 'stromingen' die de dagen c.q. weken erna bij hun standpunten blijven. Marokko.nl is nog sneller met de bekendmaking van het nieuws over de moord op Van Gogh en de moderators publiceren meteen een tekst om de discussie in goede banen te leiden. Dat het toch uit de hand loopt op Marokko.nl heeft vooral te maken met de toevloed van mensen van Stormfront.org⁷ en anderen die vooral uit zijn op provoceren.⁸ De moord op Van Gogh leidt nu wel tot reacties in

msn-groepen, maar deze worden vaak snel verwijderd. De reacties op de moord variëren van enthousiaste goedkeuring tot voorwaardelijke afkeuring ('wat Van Gogh zei, kon niet door de beugel') of afkeuring zonder voorwaarden ('een dergelijke moord kan niet, punt uit'). De meest extreme reacties leveren de meeste aandacht op, maar werden op Marokko.nl en andere fora snel verwijderd. Het waren echter niet de enthousiaste goedkeuringen of afkeuringen die de overhand hadden op websites en msn-groepen, maar uitingen van gemengde gevoelens die blijk geven van geschoktheid over zo'n verschrikkelijke daad én van een zeer kritische houding ten opzichte van Van Gogh en de 'heldenstatus' die hij na zijn dood kreeg. In de msn-groepen en de webfora waren velen het erover eens dat, hoewel Van Gogh in hun ogen veel kwaad heeft gedaan voor moslims, deze moord nog meer negativiteit zou oproepen. Men werd daarin bevestigd door (pogingen tot) brandstichtingen in islamitische scholen, moskeeën en kerken.

265

De moord op Van Gogh heeft het virtuele netwerk van moslims danig opgeschud. Er zijn veel websites verdwenen, maar ook veel nieuwe websites, msn-groepen en weblogs verschenen. Ook op die nieuwe sites is het gevoel vaak erg sterk dat er met twee maten wordt gemeten. Dergelijke sites laten wel goed zien dat het daarbij niet per se om een passief slachtoffergevoel gaat, maar eerder om een aansporing een eigen kanaal te creëren waar men gevoelens van ongenoegen kan uiten en mee kan doen met het islamdebat. Het gevoel dat er met twee maten wordt gemeten, leidt meestal wel vrij snel tot wij-zij-denken en het benaderen van een onderwerp vanuit die invalshoek. Bepaalde onderwerpen en personen werken daarbij als een rode lap op een stier. Zodra bijvoorbeeld in een discussie over huiselijk geweld de naam van Hirsi Ali valt, is het (vooral op Marokko.nl) gedaan met de inhoudelijke behandeling van een onderwerp en ontwikkelt zich een zeer scherpe tegenstelling tussen moslims en niet-moslims. Op msn-groepen en discussiewebsites wordt sinds de moord op Van Gogh een strikter beheerbeleid gevoerd, zo lijkt het. Opruiende teksten worden (soms met terugwerkende kracht) verwijderd. Uit de kringen van de salafi's komt het geluid dat hun voorlieden, zoals Abdul-Jabbar van de Ven en Fawaz Jneid, er in bijeenkomsten op aandringen dat jongeren niet op eigen houtje religieuze teksten moeten interpreteren, maar dat ze de geleerden moeten volgen. Met andere woorden, op allerlei gebieden wordt geprobeerd de controle op jongeren online te verstevigen of terug te winnen.

8.2.3 Islam op internet

266 Uit het overzicht van websites en msn-groepen en de wijze waarop jongeren internet gebruiken (bijlage III), blijkt wel dat de salafi's dominant zijn. Hun websites genieten gezag en zij creëren niet alleen eigen msn-groepen, websites, maar proberen ook anderen vanuit hun *da'wa*-gedachte daarbij te betrekken. De theologische verschillen tussen de groepen lijken soms erg klein, maar worden in discussies sterk uitvergroot, bijvoorbeeld op Marokko.nl waar al enkele jaren veel discussies zijn tussen aanhangers van deze groepen.⁹ Wanneer het gaat om het verspreiden van religieuze kennis op internet zijn de selefies en de politieke salafisten dominant, ondanks de voor velen zeer onprettige discussies. Bij vrijwel alle vragen over de islam duiken antwoorden op die afkomstig zijn van Al-Yaqeen (politieke salafisten), Selefiepublicaties.com (selefies) en vooral Al-Islaam.com (politieke salafisten). De laatste site heeft ook twee Yahoo-groepen: Elkhattab en ElMoedjahidet. De laatste is alleen voor vrouwen. Op deze groepen kunnen allerlei vragen gesteld worden over de islam. Op Selefiepublicaties.com zijn ook lezingen te beluisteren, bijvoorbeeld de lezingen die gehouden zijn in Gouda in 2004.¹⁰

Met name Al-Islaam.com en Al-Yaqeen zijn actief met betrekking tot het publieke debat en het beleid. Sjeik Fawaz van de As-Soennah-moskee in Den Haag publiceerde na het verschijnen van *Submission 1* een open brief aan vvd-leider Van Aartsen op Al-Yaqeen. Deze is op diverse sites en msn-groepen overgenomen.¹¹ Fawaz probeert een, naar zijn mening, onjuist beeld van de islam te corrigeren en hij beroept zich (in vergelijking met de joden) op gelijke rechten. Niet iedereen begroet deze brief met instemming. Met name de selefies zijn hier fel tegen geweest en hebben ook een bijeenkomst in de As-Soennah-moskee verstoord om Fawaz 'tot de orde te roepen'. Dit wekt bij Goudse jongeren die bij As-Soennah komen, weer verbazing: 'Wij komen op voor moslims en willen iemand aanpakken die de islam beledigt en zij (selefies, MdK), moslims, willen dat niet?'

Begin 2004 was er de petitie van Imaan.nl (dat zich identificeert met de salafi's¹²) tegen Theo van Gogh. Al eerder kan Theo van Gogh op flinke afkeuring rekenen, maar er zijn ook veel internetters die zich weinig van hem aantrekken. Gaandeweg 2004 verandert dit in hoog tempo en de petitie van Imaan.nl is daar een eerste uiting van. Aanleiding is Van Goghs column van 18 maart 2004 waarin hij de profeet Mohammed 'een vieze oom', 'verkrachter van kleine meisjes' noemt en moslims voor 'vijfde colonne van de geitenneukers' uitmaakt (Van Gogh 2004).¹³ Onder het motto 'Het geduld is op' start Imaan.nl vervolgens een petitie met daarin een

verzoek om ervoor te zorgen dat de activiteiten van Theo van Gogh worden gestaakt. De petitie wordt zeer snel en zeer wijd verspreid via fora, msn-groepen en e-mail. Onder andere op MaghrebOnline.nl en Islaam-online.nl wordt hierover gediscussieerd.¹⁴ Over het algemeen zijn hier de meningen positief, op een enkeling na die het beter vindt om niet te veel aandacht aan Van Gogh te besteden. Onder degenen die zich als niet-moslim presenteren is de reactie in vrijwel alle gevallen zeer negatief en wordt de petitie gezien als een aanval op de vrijheid van meningsuiting. De petitie is niet erg succesvol geweest. Uiteindelijk heeft men, volgens Imaan.nl, ongeveer 1000 handtekeningen opgehaald, wat een zeer laag aantal is. Van Gogh heeft daarna zijn toon niet gematigd; hij is eerder gesterkt in zijn opvattingen.¹⁵

267

Een andere actie is de petitie van Al-Islaam tegen de uitzetting van de drie imams van de Fourqaan-moskee in Eindhoven die op diverse msn-groepen en fora is verspreid. Ook hierin wordt opnieuw het recht opgeëist om een manier van leven mogelijk te maken terwijl anderen (de politiek) dit willen verbieden. Deze petitie is overigens evenmin een succes en ook niet iedereen is het ermee eens, getuige de reacties op Marokko.nl.¹⁶ Zowel Al-Yaqeen.com als Al-Islaam.com combineren soms vormen van politiek en religieus activisme.¹⁷ Veel teksten van de salafi's die gaan over maatschappelijke problemen, stellen dat deze problematiek is ontstaan doordat moslims zich niet houden aan de ware islam.¹⁸ Dit klinkt door in hun optreden naar niet-moslims toe, waarin zij zich ook beroepen op de 'ware' islam terwijl niet-moslims vooral oog zouden hebben voor misstanden bij moslims die niets met de 'ware' islam te maken hebben. De selefies houden zich over het algemeen afzijdig van dit soort zaken, maar hebben bijvoorbeeld wel gereageerd op '11 september'.¹⁹

De salafigroepen hebben een groot virtueel netwerk wanneer we kijken naar de links die zij gebruiken. Bij de politieke salafisten is het netwerk niet altijd even duidelijk, aangezien alleen Al-islam.com een linkpagina heeft.²⁰ Daar staan links naar Engelstalige en Arabisch-talige buitenlandse sites zoals Islamicawakening.com, Jannah.org, Islamway.com en ook naar Saoedische geleerden zoals Al Awda (een van de belangrijke voorlieden van de politieke salafi's). Deze zijn eveneens duidelijk gericht op de (wereld-)politiek. Onder andere het forum van Islamicawakening is een plek waar ook enkele salafi's uit Nederland te vinden zijn. Het internationale netwerk van de selefies is veel duidelijker. Diverse aan Saoedi-Arabië gelieerde websites maken daar deel van uit: Salafipublications.com, Troid.org, Fatwa-online.com, Salafitalk.net, Bakkah.net, Therighteouspath.com en Wahhabimyth.com. De laatste site is gericht op het 'ontmaskeren' van allerlei mythes over de *Wahhabi's*

(selefies). Het Arabischtalige netwerk op internet bestaat uit websites van onder andere enkele geleerden waar men zich veelvuldig op beroept: Al Albani, Al Madkhali, Ibn Otthaimen en Bin Baaz.²¹ Vertaalde teksten van deze geleerden, bijvoorbeeld over het niet toelaatbaar zijn van zelfmoordaanslagen, worden regelmatig door selefiesaanhangers gebruikt op onder andere Marokko.nl. Aanhangers van de selefies uit Nederland zijn zelf ook regelmatig op bovengenoemde sites te vinden, onder andere op het forum van Salafipublications.com.

268 Veel krachtiger qua media-aandacht en maatschappelijke impact zijn de *jihadi's*. Hun boodschappen op internet wekken veel onrust op. In de loop van het jaar 2002, maar vooral vanaf begin 2003, verschijnen er e-mails en websites die aanmoedigen tot het voeren van een gewelddadige *jihad*. De eerste oproepen hebben vooral een mobiliserend karakter; men wil moslims organiseren en zich bij reeds bestaande groepen laten aansluiten. Gaandeweg 2003 en vooral begin 2004 verschijnen steeds meer oproepen tot het voeren van de gewelddadige *jihad*. Deze oproepen zijn vooral gericht op de strijd in Tsjetsjenië, Afghanistan en Irak. Veel nadrukkelijker nog dan de andere salafi's zijn de *jihadi's* bezig met het mobiliseren en rekruteren via internet. Eerder dat jaar komt de website Sluitjeaan van leden van de hofstadgroep in het nieuws.²² Op deze site roept iemand onder de naam Andalus (waarschijnlijk Saleh B.)²³ mensen op om ten strijde te trekken. Deze Andalus is zeer druk bezig met het verspreiden van teksten in 2003 waarin de gewelddadige *jihad* centraal staat. Hij baseert zich hierbij onder andere op sjeik Azzam (de grondlegger van de moderne gewelddadige *jihad* en gezien als leermeester van Bin Laden) en post hele handleidingen op diverse sites, naast Sluitjeaan.²⁴ Deze handleidingen zijn in april 2003 te vinden op Qoqaz.nl en later dat jaar op een van de nieuwe versies van Sluitjeaan.²⁵

Teksten van Andalus zijn overal terug te vinden: van een James Bond-groep tot een persoonlijke msn-groep en een msn-groep voor moslims.²⁶ Wat Andalus (of Andalusi, Andalusi-de-enige-echte en nog meer namen) doet is zonder meer aan te merken als spam. Hij verzendt in korte tijd zeer veel soortgelijke berichten naar tal van sites en msn-groepen. Andalus speelt duidelijk in op de identificatie van veel jonge moslims met Afghanistan, bijvoorbeeld doordat hij zich lijkt af te vragen of de vele slachtoffers van de Amerikaanse strijd in Afghanistan minder waard zijn dan het lagere aantal slachtoffers van '11 september'. In democratische midde-len zoals demonstraties ziet hij niets; het probleem is immers veroorzaakt door het verzaken van de verplichting tot *jihad*, zo stelt hij op Sluitjeaan. Naast het schrijven van dergelijke teksten kunnen ook mensen direct benaderd worden om eens een kijkje te nemen

op dit soort sites zoals Tawheedwaljihad. Het is daarbij niet altijd duidelijk of degene die dat doet, tot de vaste kern achter die sites en groepen behoort.²⁷ De msn-groep Tawheedwaljihad is de msn-groep waarop in oktober 2004 een video wordt gepubliceerd waarin Geert Wilders wordt bedreigd door Bilal Lamrani (Abu Qataadah).²⁸ Later is er ook nog een website Tawheedwaljihad.tk.²⁹

De participatie van de *jihadi*-sympathisanten is snel toegenomen na de moord op Van Gogh, waarbij een persoon onder de naam Ontwaking zeer actief was. Een andere zeer actieve internetter is Michael R., op internet beter bekend onder de naam Tallib el Ilm (en polder-moedjahedien en PolderMujahideen³⁰). Waar Ontwaking vooral bedreven is in 'spammen' van msn-groepen en fora, houdt Tallib er een eigen msn-groep op na: Poldermujahideen. Deze wordt in juli 2005 gesloten nadat hij is opgepakt. De activiteiten van Ontwaking en Tallib el Ilm laten goed zien dat er een Nederlandstalig *jihad*-repertoire is ontstaan, door het vertalen van teksten en het schrijven van eigen stukken door Mohammed Bouyeri en de verspreiding ervan door diverse personen. Het is daardoor voor moslims nog gemakkelijker dan voorheen om deze informatie in zich op te nemen. Wel is de zichtbaarheid van *jihad*-sites en msn-groepen zeker sinds mei 2005 minder geworden. De oorzaak ervan is niet helemaal duidelijk. Het ligt voor de hand om te veronderstellen dat de controle van providers groter is geworden en dat de *jihad*-sympathisanten zelf ook voorzichtiger zijn geworden. Ook onder de leden van de hofstadgroep is er geen eensgezindheid over het gebruik van internet. Met name Samir Azzouz. (ook al is hij betrokken geweest bij de Sluitjeaan-websites) is een verklaard tegenstander geweest van het gebruik van internet omdat men daarbij teveel in de gaten loopt. Een zekere mate van zichtbaarheid is echter toch noodzakelijk aangezien het voor deze mensen noodzakelijk is om propaganda te maken voor hun zaak en om in contact te kunnen treden met geestverwanten. Michael R. heeft dat bijvoorbeeld gedaan door mensen die lid zijn geworden van -Debasis2- (ook een msn-groep van hem) op te nemen in zijn msn-contactpersonenlijst, waardoor hij met hen heeft kunnen chatten.³¹

De meeste msn-groepen met *jihadi*'s zijn over het algemeen geen lang leven beschoren. Ze sterven langzaam uit doordat er niemand meer post of ze worden opgemerkt door de media (vooral op internet door bijvoorbeeld Geenstijl.nl) en dan snel gesloten (Muwahhidin-Dewaremoslims is een uitzondering; deze bestond enkele maanden). Veel leden hebben deze msn-groepen evenmin. Na de moord op Van Gogh verdwijnen veel msn-groepen, maar nieuwe schieten als paddenstoelen uit de grond. Op diverse msn-groepen (en fora) worden teksten van Mohammed Bouyeri en later ook van

Jason Walters verspreid. Ze hebben daarbij een hogere status dan voorheen; ze zijn immers afkomstig van 'strijders'. De weinige reacties op deze berichten zijn vooral afkomstig van Abu-Oubaydah, Qetaalī, Bushra-lilmuminien en vooral Ontwaking. Onder deze laatste naam worden op talloze fora en msn-groepen berichten van Mohammed Bouyeri verspreid, evenals nieuwe *jihad*-teksten. Ontwaking is actief tot eind mei 2005 en verdwijnt dan. Het blijft dan even rustig, maar na de zomervakantie verschijnen er nieuwe nicknames aan het firmament, waarbij vooral Oem Osama opvallend is vanwege haar grote productie aan keurig verzorgde vertalingen en het gezag dat ze lijkt te genieten onder jonge mannen en vrouwen.

270

De invloed van de salafigroepen is groot doordat zij door velen als gezaghebbend worden beschouwd. De selefies en de politieke salafi's hebben daarbij tevens een basis buiten de virtuele wereld, waar ze hun opvattingen verder verspreiden. Dit is een groot verschil met de *jihadi*'s die hun basis toch vooral op internet hebben, buiten enkele studiekringen om.³² De Nederlandse *jihadi*'s zijn wel zeer prominent aanwezig in allerlei snel opgezette en amateuristisch aandoende websites. Net als de salafi's kunnen zij gebruikmaken van internationale bronnen, maar sinds de moord op Van Gogh is er ook Nederlandstalige *jihad*-lectuur verspreid. Dit betreft vooral teksten van Mohammed Bouyeri, Andalusi en anderen uit kringen rondom de hofstadgroep, maar ook nieuwe teksten (zoals van Yusuf Al Uyayri, voormalig leider van Al Qaeda op het Arabisch schiereiland - Meijer 2006). Met die teksten appelleren zij aan een gevoel dat leeft onder moslimjongeren. Dit gevoel komt erop neer dat er actie moet komen, om op die manier de crisis waarin de *umma* verkeert, te overwinnen. Deze crisis is volgens hen vooral ontstaan door corrupte heersers en islamitische geleerden van binnenuit en door de joden en Amerikanen van buitenaf. Door jongeren via persoonlijke boodschappen op fora en msn-groepen en via chatgesprekken op msn te benaderen, proberen zij allereerst een virtuele gemeenschap op te bouwen. Dat dit mogelijk is laat bijvoorbeeld Benschop (2006) zien, in zijn studie over chatten. Zeker voor jongeren die zich erg identificeren met de situatie van moslims wereldwijd, kunnen de inzichten van deze *jihadi*'s een eyeopener zijn. De nadruk die zij in hun chats leggen op die politieke inzichten in combinatie met persoonlijke vriendschappen, kunnen daarom erg aantrekkelijk zijn. Het strijdlustige karakter van hun boodschappen en hun namen stelt jongeren in staat het idee te creëren dat ze horen bij een voorhoede van 'goede' moslims die daadwerkelijk iets doet aan de situatie van moslims.

De dominante en opvallende aanwezigheid van de salafi's leidt er soms toe dat vergeten wordt dat er nog andere moslims actief zijn

op internet. Zo hebben aanhangers van de Egyptische prediker Amr Khaled hun eigen website (lifemakers.nl), die zich kenmerkt door haar open houding naar de Nederlandse samenleving. Anderen hebben een eigen weblog en enkelen hebben hun eigen website gemaakt (soms via een project van hun school). Opvallend bij deze laatste groepen is dat zij van Allah een zeer persoonlijke en vaak liefdevolle god maken, wat bijvoorbeeld regelmatig terugkomt in gedichten en verhalen die zij schrijven:³³

Insha allah, om een bepaalde tijd, weer een bijzonder verhaal, met een moraal erin.

271

.....:::Een brief van een heel speciaal iemand::::.....
 [...]

Ik hou zoveel van je dat ik elke dag wacht op een knik, gedachte,
 gebed of een dankbaar deel van je hart. Het is heel moeilijk om een één richting gesprek te voeren met iemand. Maar goed, je staat
 weer op en weer zal ik wachten, met niets dan liefde voor je.
 Hopend dat je vandaag wat tijd aan me zult besteden. Maar goed,
 nog een fijne dag!

Je vriend,
 ALLAH.....

Het zijn deze moslims, vaak jonge vrouwen, die van de islam een sterk persoonlijk geloof maken dat nauw verbonden is met een streven naar zelfverwezenlijking:³⁴

Oh, Allah, ik dank U, met mijn hart en ziel
 U, bent degene die me heeft gered toen ik in een zwarte leegte viel.

Oh, Allah, ik dank U, Voor deze nieuwe kans die U me hebt gegeven.
 De kans op een Nieuw verstandig en verrijkend leven.

Oh Allah, Ik Dank u, Ik dank U...
 Ik dank u omdat u mij een beter mens heeft gemaakt en mijn hart heeft gevuld met liefde en *Imaan*.
 Enkel en alleen voor U en Uw prachtige *Dien*. De Islaam.

Dit betekent niet dat anderen niet bezig zijn met een persoonlijke islam of dat de salafi's dat niet doen. Hun nadruk ligt niet zozeer op Allah als persoonlijke vriend, helper en gids, als wel op het oprecht zijn in het volgen van de islam, wat dan wel moet blijken uit het gedrag van mensen.³⁵ Dit is eveneens een kenmerk van de *jihadi's*, waarbij het uitvoeren van de gewelddadige *jihad* een uiting is van oprechte intenties die weerspiegeld worden in het gedrag.³⁶ De zoektocht naar zuiverheid en authenticiteit komt daarbij echter niet alleen tot uiting in het gedrag, maar vooral ook in een persoonlijke ontwikkeling, zowel bij salafi's, *jihadi's* als andere moslims.³⁷ Een voorbeeld is het pleidooi voor *jihad al nafs* dat op diverse sites en in diverse vormen terug te vinden is, bijvoorbeeld op Marokko.nl.³⁸ *Jihad al nafs* wordt hier gepresenteerd als een spirituele strijd om te komen tot zelfverwezenlijking: '*het licht van je bewuste aanwezigheid*'. Hoewel de *jihad al nafs* niet door iedereen wordt geaccepteerd (en door de meeste *jihadi's* ronduit verworpen), blijkt juist dat dit begrip veel jongeren aanspreekt (zonder dat daarmee de gewelddadige *jihad* ontkend wordt). Het begrip wordt soms gebruikt om te legitimeren dat men niet alles perfect doet: deze vorm van *jihad* wordt als moeilijk ervaren om uit te voeren. Wanneer jongeren het geloof zien als een spirituele strijd, kunnen ze legitimeren dat ze soms periodes hebben dat hun geloof, *imaan*, verzwakt is. Het streven naar zelfverwezenlijking komt ook terug in de getuigenisverhalen. Soms gebeuren er dingen in het leven van mensen, soms heel triviaal, soms heel ingrijpend, waardoor mensen gemotiveerd worden om terug te keren naar het geloof. Websites en vooral msn-groepen staan vol van dat soort getuigenissen, die vaak ook als doel hebben anderen bewust te maken.

8.2.4 Virtuele strijd om de islam

Moderne media zoals internet hebben niet alleen tot gevolg dat er nieuwe vormen van productie, distributie en consumptie van kennis mogelijk zijn, maar betekenen ook nieuwe vormen van macht en leiderschap met bijbehorende structuren en 'identity politics' (Allievi 2003; Bach 2004). Wanneer we kijken naar het optreden van de salafigroepen dan zien we dat er op internet voortdurend een strijd aan de gang is over het antwoord op de vraag wie de ware islam en ware moslims vertegenwoordigt. In 2002 werd door de selefies een 'zwarte lijst' gepubliceerd van geleerden die niet gevolgd zouden mogen worden. Op deze lijst (*De zwarte lijst met namen van een aantal Hizbies*³⁹) stonden onder anderen Ahmed Salam uit Tilburg, Fawaz Jneid van de As-Soennah-moskee en Abdul-Jabbar van de Ven. Deze voorlieden worden door selefies gekarakteriseerd als Ahl al bid'a; mensen van de vernieuwing. In hun optreden

naar andere salafi's en andere moslims 'framen' de verschillende salafigroepen hun optreden als een strijd tegen innovatie. Men schuwt het daarbij niet om de tegenstander uit te maken voor schorpioenen en slangen (termen die vooral de selefies gebruiken) die de islam 'vergiftigen' met hun gif (innovatie). Daarnaast bekritisseren de selefies hen als 'hizbies' (mensen die moslims opsplitsen in verschillende groepen – ook een kritiek op de selefies zelf, die zich immers selefie noemen ter onderscheid van andere groepen) en soms als *takfiri* en vanwege het feit dat ze Sayyid Qutb volgen (Qutbies; deze kritiek is er vooral voor Abdul-Jabbar van de Ven). De selefies publiceren op internet diverse 'weerleggingen' van onder andere de Tawheed-moskee.⁴⁰ Zowel de *jihadi's* als de salafi van met name Al-yaqeen reageren daar vervolgens op met hun eigen weerleggingen.

273

Het verzet tegen salafi's komt niet alleen uit kringen van andere salafi's, maar ook andere moslims verzetten zich tegen hun invloed. Een van de opvattingen die worden aangevallen (naast die over *takfir*) is de opvatting dat de *jihadi's* de 'triomfantelijke groep' zijn.⁴¹ Moslims die claimen tot een dergelijke groep te horen en tegelijkertijd anderen verketteren, zijn voor sommigen het echte probleem.⁴² Ook vinden veel bezoekers de haat, woede en het propageren van geweld ongewenst. Een voorbeeld daarvan is de discussie op Islam en Meer van Majaheed (een nickname die is terug te leiden tot Jason Walters) over 'grote' en 'kleine' *jihad*. Zijn bericht is een voorloper van het bericht dat later verscheen op msn-groep-5434 waar het werd gepost door Abu Qataadah (Bilal Lamrani). Majaheed stuurt de volgende tekst naar Islameneer in mei 2003:⁴³

Van: Majaheed

Salaam aleikum wr wb,

Dit is het eerste deel van een serie artikelen waarin ik het onderwerp *jihad* grondig zal gaan bespreken (inshallah). Dat doe ik omdat *jihad* op dit moment de meest belangrijke plicht maar ook de meest vergeten plicht is. Ik hoop hiermee mezelf en anderen goed te kunnen informeren over alles wat met deze hoogste vorm van Ibadah te maken heeft, zodat wij uiteindelijk ook dit pad kunnen bewandelen waarop Allah zijn meeste zegeningen heeft uitgestrooid. Inshallah ik zal proberen zo veel mogelijk te posten, en daarbij info te geven over een zo breed mogelijk spectrum, zoals de Fiqh, verhalen van Mujahideen, nieuws over de Mujahideen, en ayat en ahadith waarin de beloningen voor deze heilige plicht ter sprake komen.

Nu volgt inshALLAH het eerste deel waarin ik zal proberen de mythe van de ‘grote’ en ‘kleine’ *Jihad* te ontkrachten.

De eerste twee reacties zijn afwijzend en deze mensen vragen zich af waar ‘de haat’ vandaan komt. Mujaheed antwoordt daarop:

Van: Mujaheed
As salaam aleikum wr wb,

Beste S. en R.,

274 Jullie vragen waar alle haat vandaan komt?? Kijk eens op deze site en zie toe wat er met onze broeders en zusters overal ter wereld gebeurt!
<http://www.alkhilafah.info/massacres/>

Hopelijk zullen [jullie] hierdoor goed na denken en er lering uit trekken (inshALLAH)

wa salaam,
Mujaheed

De website waar hij naar verwijst staat vol met allerlei foto's en berichten over (vermeende) wreedheden tegen moslims. Dergelijke berichten kennen een grote verspreiding, maar over het algemeen weinig bezichtigingen en reacties op fora.

Enkele andere bezoekers wijzen vervolgens de genoemde reactie van Mujaheed ook af (er is niemand die instemt met Mujaheeds boodschap) en met name de beheerster van de groep gaat er uitgebreid en op zeer beheerste wijze op in. Mujaheed merkt in zijn discussie op dat hij bezig is met een vertaling van een boek van Sjeik Azzam (*Ter verdediging van de moslimlanden*⁴⁴); deze geleerde kwam al eerder naar voren als inspiratiebron van diverse groepen. De reactie van de beheerster kan op veel instemming rekenen en vooral haar opmerking dat Mujaheed zijn teksten van een ‘Djihad-site’ heeft, zijn voor enkelen een reden om de de gezaghebbende status van de tekst te verwerpen. Bovenstaande discussie is vrij uitzonderlijk. Er komen zowel op de fora als op de msn-groepen weinig van dit type discussies voor en de discussies dateren meestal van 2002 en 2003. Dit kan te maken hebben met een mogelijke grotere voedingsbodem voor dit soort teksten, maar zeker ook met een aversie ertegen, waarbij men probeert dit soort teksten te vermijden.

Bij sommige msn-groepen is iets bijzonders aan de hand. Deze groepen beginnen als islam-groepen zonder *jihadi*-uitingen, maar

zijn dan een tijdlang niet actief. Na één of meer maanden zonder activiteit of met slechts heel weinig activiteit, worden deze groepen ineens overspoeld door berichten van bijvoorbeeld Abu Qataadah (Bilal Lamrani). Een voorbeeld hiervan is Alforqaan, en ook Berkane et la musique arabe lijkt zoiets overkomen te zijn. In deze groep wordt heel af en toe ook nog wel iets anders gepost. Door de technische instellingen van msn kan dit gebeuren zonder dat alle leden of de beheerders dit in de gaten hebben. Grote msn-groepen, zoals Islam en Meer en Sirat El Mustakiem, hebben striktere instellingen (zo kunnen berichten soms niet doorgelaten worden zonder goedkeuring) of zijn actiever in het beheren van de berichten. Islam en Meer lijkt een beleid te hanteren dat erop neer komt dat dergelijke berichten geweigerd worden. Sirat el Mustakiem doet dat in ieder geval niet altijd. Het is echter onterecht om dit soort msn-groepen dan per definitie als radicaal aan te merken. Gezien de grootte van de groepen is het soms moeilijk om alles bij te houden. Op Sirat El Mustakiem worden dergelijke berichten ook nog wel aangegrepen om in discussie te treden. Zeker sinds de moord op Van Gogh is het verzet tegen de *jihadi's* groter. Weliswaar is het duidelijk dat de hofstadgroep sympathie geniet onder grote groepen op internet en dat de verspreiding van *jihad*-teksten doorgaat (met als bron vooral tibyan.com), toch is zeker op grote fora en msn-groepen meer tegenstand te bespeuren. Vooral op Marokko.nl zijn enkele zeer actieve deelnemers zeer fel hiertegen. Zij kunnen af en toe furieus reageren (en soms zeer grof) op steunbetuigingen aan zelfmoordaanslagen en de moord op Van Gogh, en soms richten ze zich zelfs tegen de islam in het algemeen.

De wijze waarop sommige salafi's opereren heeft belangrijke consequenties. Het betekent dat het niet altijd mogelijk is een website of msn-groep zonder meer als salafisite of zelfs *jihad*-site te typeren. Het is van belang om te zien dat dus niet alle sites met *jihad*-oproepen ook daadwerkelijk pro-*jihad*-sites zijn. Benschop (2005: 33-35) behandelt enkele van dergelijke sites. Hij lijkt msn-groepen zoals Sirat El Mustakiem en Op Allahs weg te beschouwen als *jihad*-sites. Alsof alle deelnemers aan die sites *jihadi's* zouden zijn omdat ze *jihad*-teksten ontvangen; omdat er enkele *jihad*-teksten ontstaan, moeten het wel *jihad*-sites zijn. Dit klopt niet. Weliswaar hebben deze msn-groepen een sterke salafiachtergrond en staan er zeker *jihad*-teksten op, maar dat komt dan vooral door ruimhartige of zelfs lakse beheerders. Er is geen bewijs dat deze beheerders dat soort teksten zouden ondersteunen. Ook andere groepen, zoals Tetouan en De Oase die Benschop (2005) noemt, zijn niet als *jihad*-sites te karakteriseren. Ze bevatten destijds weliswaar legio *jihad*-teksten, maar deze konden er vooral op staan doordat het beheer niet meer actief was. Men zou dit gekaapte sites kunnen

noemen. Ook besteedt hij aandacht aan msn-groep DeBasis. Op grond van de teksten en het beheer kan men deze een *jihad*-site noemen. Er waren echter op haar hoogtepunt maar iets meer dan 10 leden. Hieronder waren enkele journalisten en ikzelf. Dit laat zien dat we niet zomaar klakkeloos moeten aannemen dat een site ook een belangrijke *jihad*-site is. Interacties via internet zijn vaak ongeremd en veel mensen experimenteren op internet, zoals blijkt uit het feit dat men zich vrijer voelt om dingen te zeggen en te vragen. Er is geen sociale controle van ouderen en daarbij werken de meeste jongeren met nicknames (Benschop 2005: 9-10).

276

Benschop (2005: 93) stelt dat internet door radicale islamitische stromingen intensief werd gebruikt om een klimaat te creëren waarin de moord op Van Gogh kon plaatsvinden. Hij kan alleen tot deze conclusie komen door alle radicale uitingen over één kam te scheren. De hausse aan berichten over de oorlog in Tsjetsjenië in het begin van 2004 (verspreid door Abu Qataadah – Bilal Lamrani) is dan direct gerelateerd aan de moord op Van Gogh. Hij ziet daarbij echter een belangrijk discussiepunt over het hoofd, namelijk dat de meeste *jihadi's* begin 2004 nog van mening waren dat *jihad* in Nederland niet was toegestaan. Sommigen zijn nog steeds die mening toegedaan. Wel heeft Benschop gelijk als hij stelt dat er door allerlei bedreigingen via filmpjes en zogenaamde *fatwa's* een zeer onprettige en bedreigende sfeer is ontstaan op internet. Met name de sfeer bij het Huwelijk&Islam-gedeelte van Marokko.nl was exemplarisch voor wat hij bedoelt, maar door alleen te kijken naar internet ziet hij factoren buiten de virtuele wereld over het hoofd.

Benschop lijkt ervan uit te gaan dat wat op internet gebeurt een direct causaal verband heeft met wat er in de reële wereld gebeurt. De meeste jongeren uit deze studie lijken vooral individueel hun eigen weg te zoeken, al dan niet met behulp van inzichten van salafi's, gecombineerd met eigen ervaringen en inzichten en wetenschappelijke bronnen. De veelheid aan groepen, teksten, websites, audio- en videomateriaal roept de nodige vragen op die niet alleen op basis van het virtuele materiaal te beantwoorden zijn. De drie belangrijkste vragen zijn naar mijn mening: Hoe maken jongeren zich al deze kennis eigen? Hoe vormen zij op basis van het virtuele repertoire hun idee van het moslim-zijn en van wat de islam is? Hoe staan deze aspecten in relatie tot hun offline 'identity politics'? Deze vragen zullen in de volgende paragrafen aan bod komen.

8.3 Goudse Marokkaans-Nederlandse jongeren en internet

8.3.1 Internet als vraagbaak

De websites en discussiegroepen vormen de virtuele context waar de jongeren in hun virtuele 'identity politics' mee te maken hebben. Om te begrijpen wat de invloed van internet is op hun identiteitsconstructie is dat echter onvoldoende. Daarvoor moeten we beginnen met de concrete activiteiten van jongeren zelf. Vooral spelletjes en chatten via msn of via TMF-chat waren al snel erg populair. Geheel in lijn met de mogelijkheden van het medium deden jongeren het liefst alles tegelijkertijd:

277

Logboek

Yasmina (15 jaar) en Souhaila (14 jaar) zitten op kantoor te werken achter de pc. Hoewel zij keurig een venster open hebben van het zoekprogramma Google.nl zie ik al snel dat er nog drie achter zitten: een Lovetest van een Duitse site, een chatvenster van TMF en de website van Hamas.

Dit geeft goed weer hoe jongeren omgaan met internet en hoe divers hun belangstelling is. De nadruk in dit onderzoek ligt op hun 'identity politics' als moslim in relatie tot internet. Een van de belangrijkste aspecten is dat jongeren op internet informatie zoeken over de islam en maatschappelijke vraagstukken die moslims betreffen. Bij het zoeken naar antwoorden op hun vragen zitten jongeren in Gouda vooral op salafisites zoals Al-Yaqeen.com en Al-Islam.com, en op de msn-groepen IslamenMeer en Sirat El Mustakiem.

Latifa (18 jaar)

MdK: Waar zit je op internet?

Op hotmail en msn. Met mijn zus ga ik meestal over het geloof opzoeken. Gaan we naar www.al-islam.com kijken, gaan we hadith kopiëren en plakken op Word. Soms printen we het uit, soms niet. En dan gaan we kijken wat bedoelen ze ermee. Soms krijgen we ook e-mails van een vriendin. Dat is een meisje dat ook veel met het geloof bezig is; een vriendinnetje van mijn zus. Die nemen we dan door, dat is echt leuk, van alles over vrouwen en mannen. Dan zeg ik, wat denk jij, wat denk jij en soms hebben we dan ook conclusies en zo maar meestal zit ik op hotmail, msn en zulke pagina's. Andere pagina's interesseren me eigenlijk niet.

Op het eerste gezicht lijkt het erop dat jongeren zoals Latifa willekeurig wat hadiths op internet zoeken, deze plakken in een Word-bestand en zo hun eigen individuele islam creëren: de 'knip-en-plak-islam'. Deels klopt dit ook, maar er is zeker geen sprake van willekeur en tot op zekere hoogte ook niet van een eigen individuele islam. Uit bovenstaand fragment blijkt immers hoe Latifa samen met haar zus hadiths opzoekt en hoe ze vervolgens met haar (en soms met een vriendin) erover discussieert en reflecteert. Soms gebeurt dit in 'real life', soms online of via e-mailverkeer. Daarbij hebben ze een bepaald doel voor ogen en bekijken ze of en hoe bepaalde religieuze kennis gezag geniet of niet. Op basis daarvan maken ze hun keuzes. Ook de 'knip-en-plak-islam' ontstaat dus door onderlinge interactie en door interactie met derden (die daarbij niet lijfelijk aanwezig hoeven te zijn). Met andere woorden: ook de 'knip-en-plak-islam' ontstaat door 'identity politics' van jongeren in relatie met anderen.

Het doel van de jongeren is vooral die antwoorden op internet te vinden die volgens hen leiden naar de authentieke kern van de islam die universeel is en van alle tijden en dan ook wel wordt aangeduid als 'de Waarheid'. Dat wil niet zeggen dat deze kern een duidelijk afgerond en eenduidig geheel is. Wanneer men de authentieke kern heeft 'ontdekt', leidt dat tot nieuwe vragen zoals hoe dit te praktiseren in Nederland en in relatie tot niet-moslims. Voortdurend komen vragen terug als: wat zegt de islam of is dit of dat *haram*? Deelnemers spreken daarbij over de islam als een systeem dat onderscheiden kan worden van andere systemen zoals politiek, economie. Dit wil niet zeggen dat jongeren alleen naar religieuze bronnen zoeken voor het antwoord op hun vragen. Een goed voorbeeld van het putten uit meerdere repertoires is een discussie uit Sirat El Mustakiem over de pil.⁴⁵ De structuur van dit soort berichten is meestal dat men een vraag stelt (vaak of iets *haram* of *halal* is). Mensen zoeken het antwoord vervolgens op in verschillende informatiebronnen. Dit kunnen islam-sites zijn zoals Islam-qa.com en Al-Islaam.com, maar ook een boek van Qardawi en informatie van de huisarts. Islam-qa heeft een database waar mensen uit kunnen putten wanneer ze vragen hebben en deze wordt zeer regelmatig geraadpleegd door deelnemers aan msn-groepen. Een andere belangrijke bron op internet is Al-Islaam.com die onder meer geraadpleegd werd voor een onderwerp over piercings. Bij dit onderwerp gaan veel mensen echter ook uit van hun eigen ervaringen en hun eigen gevoel. Andere belangrijke bronnen die de laatste jaren vaak gebruikt worden zijn Selefiepublicaties.com en Al-Yaqeen.com. Een enkele keer worden fora als Marokko.nl gebruikt of niet-islamitische bronnen, maar vaak ook worden antwoorden gegeven zonder bronnen.

Dergelijke teksten lijken soms de status te krijgen van een *fatwa*, maar daarbij is wel van belang wie het zegt en bij welke groep deze behoort. Jongeren die hun eigen *fatwa's* maken op basis van teksten van Selefiepublicaties.com hebben weinig status bij jongeren die dat doen op basis van teksten van Al-Islaam.com of Supporters of Sjariah (sos), een *jihadi* msn-groep en website. Andere jongeren echter, die zich niet verbonden hebben met een van die groepen, combineren die teksten weer zonder problemen. Bunt (2000) wijst erop hoe verschillend deze praktijk is van de traditionele praktijken. De ouders van de jongeren zouden met hun vragen naar een imam gaan die zij kennen. Zij weten welke opleiding de imam gevolgd heeft en kunnen standpunten van een imam vaak redelijk goed inschatten. De imam kent hen eveneens. Op internet is dit vaak niet het geval. De jongeren die komen met vragen op de websites of msn-groepen of die direct naar bijvoorbeeld Islam-qa.com gaan, zijn anoniem en hanteren een nickname. Van degene die vervolgens de uitspraken doet, weten zij vaak niet meer dan tot welke salafistroming hij of zij behoort (en of ze er wel toe behoren). Vooral Selefiepublicaties.com probeert dat voor de eigen uitspraken wel te laten zien, maar de meeste jongeren kijken daar nauwelijks naar. Dit heeft waarschijnlijk te maken met het gegeven dat jongeren vaak uitspraken lijken te zoeken die hun meningen bevestigen. Zo wordt er bijvoorbeeld niet gevraagd of varkensvlees verboden is, maar waarom dat zo is. In een onderwerp over piercings is de titel weliswaar open, maar de schrijver gaat ervan uit dat het verboden is of stelt een verhaal te kennen dat de vrouwen van de profeet wel piercings droegen.³⁶ Een ander verschil is, zo laat Allievi (2003: 314) zien, dat traditionele *ulema* religieuze teksten (in het bijzonder de Koran) uit hun hoofd kenden. Dankzij moderne media (waarvan internet slechts een onderdeel is) is dergelijke kennis niet meer beperkt tot, en gemonopoliseerd door, enkele individuen. Religieuze teksten kunnen op internet worden opgeslagen en mensen kunnen ermee aan de slag door zelf nieuwe teksten te maken en de teksten te verspreiden door ze te kopiëren en te plakken en door gebruik te maken van hyperlinks. Het verspreiden van kennis, vervaardigen van *fatwa's* enzovoorts wordt zo een strategie die voor veel meer mensen mogelijk is.

Het is duidelijk dat slechts een beperkt groepje websites in de ogen van jongeren gezag heeft en dit zijn bijna allemaal websites die zich beroepen op salafigeleerden. Met name op Marokko.nl wordt veel gediscussieerd over de verschillende salafisites en hun betrouwbaarheid. Een probleem dat langzamerhand op internet voor jongeren opdoemt, is dat men door de fragmentering in verschillende groepen niet goed meer weet wie men moet volgen. De volgende discussie op Marokko.nl is exemplarisch voor de ver-

warring die er is ontstaan. Voor de leesbaarheid zijn de citaten die de deelnemers zelf aanhalen weggelaten. Het gaat in deze discussie om de vraag of Al-Islaam.com een betrouwbare site is, waarbij AbuHafs (die voor Al-Islaam.com is) en C.T.C (die zich beroept op selefiesites en tegen Al-Islaam.com is) op elkaar reageren en enkele overige deelnemers alleen maar meer in verwarring raken.⁴⁷

Nedyá-
Al-islam.com

280 Salaam 3alaikoem,

Een betrouwbare site?

wa salaam 3alaikoem.

AbuHafs

ne3em.

Nedyá-
Hoeweet je dat zo zeker, beste Abuhafs?

AbuHafs

Ik ken de opzetters en beheerders, degene die hun boeken vertalen (van momtazah) de organisatoren van hun Dawras in Eindhoven enzovoort.

Nedyá-
Oh, oké. BarakaAllahoe fiek....

wa salaam

C.T.C

Nee beste zuster! Lfqih abi Hafs probeert je te misleiden, wees gewaarschuwd!! Deze site is een bekende Hizbie-Site waartegen gewaarschuwd moet worden. Kijk maar naar bv de links die erop staan, Verder ga ik niet in discussie met Lfqih abi Hafs, want de Waarheid is zo duidelijk als de zon op een heldere dag.

En bij Allaah ligt het Succes!

moslima882

soebhanallah.. we weten niet meer wat we moeten geloven hoe kunnen we dan echt de goede weg volgen terwijl we dat wel willen??

AbuHafs

Bqaw temma, altijd anderen zwart maken, dat is waar jullie goed in zijn.

Daliatje

Ik heb vernomen dat ze onbetrouwbaar zijn. wa allahu a'ham. Moge allah swt ons tegen *fitna* beschermen.

281

Van betrouwbare bronnen heb ik vernomen dat er wel goede dingen daarin staan, maar dat er veel dingen niet kloppen zoals alle vrouwen verplichten om *niquaab* te dragen en dergelijke en dat ze een hizbpartij vormen.....

Andere gelovige broeders zeggen dat hun cyberimam onzin vertelt en dat hun '*fatwa's*' niet gebaseerd zijn op ware grondslag zoals die van selefies hieronder. Zie ook www.selefie-publikaties.com

Ik weet dus écht niet wat ik moet geloven. :confused:

Eickelman en Anderson (2003) laten zien dat er door internet een nieuw idee van verbondenheid ontstaat onder moslims in de wereld en dat internet mogelijkheden biedt voor nieuwe eigen inzichten en identiteiten. Internet stelt moslims in staat hun eigen interpretaties van de islam te construeren en een nieuw soort 'imagined community' (Anderson 1983) op te bouwen (Mandaville 2000). Op basis van onderzoek naar de Salaam-mailinglijst laat Brouwer (2004) zien dat ook de onderwerpen (zoals homoseksualiteit) nieuw zijn. Mannen en vrouwen kunnen ook vrij met elkaar praten; iets wat in 'real life' veel moeilijker is. Ook de anonimiteit en het feit dat mensen die elkaar niet kennen met elkaar in contact komen, zorgen ervoor dat internet een nieuwe dimensie toevoegt aan het dagelijks leven van moslims. Internet zorgt er daarbij niet alleen voor dat er nieuwe religieuze gezagdragers opkomen (zoals in het bovenstaande fragment de cyberimam), maar ook dat er nieuwe thema's komen en dat het zoeken naar de juiste kennis over islam nieuwe betekenissen en nieuwe toepassingen krijgt, zonder dat dit overigens betekent dat oude gezagdragers, toepassingen en betekenissen teloorgaan (vgl. Mandaville 2007). We moeten het idee van een nieuwe 'imagined community' niet opvatten als een ont-

282

wikkeling naar een homogene, verenigde moslingemeenschap. Er zijn zeker pogingen daartoe terug te vinden in mijn onderzoek, maar bovenstaand fragment van de discussie op Marokko.nl maakt duidelijk dat dit een eenzijdig beeld is van de ontwikkelingen op internet. De wijze waarop verschillende groepen en hun aanhangers op internet met elkaar communiceren, verhindert tot op zekere hoogte dat er één gemeenschapsidee ontstaat en stimuleert juist de versplintering in verschillende groepen. Daarbij komt nog dat de verwarring die de strijd tussen de verschillende groepen oplevert, het belang van de offline consumptie en transformatie van religieuze kennis (zoals in het fragment met Latifa) weer onder de aandacht brengt. De relatie tussen internet en identiteitsconstructie is daarmee veel complexer en ambivalenter dan op het eerste gezicht lijkt. Internet vervangt daarbij niet de offline relaties tussen mensen, maar vult deze op verschillende manieren aan (Dawson 2004: 78-79). De wijze waarop dit gebeurt staat in de volgende paragrafen centraal.

8.3.2 Van offline naar online: de maatschappelijke context

Een van de manieren waarop het leven offline het virtuele leven beïnvloedt, kunnen we zien wanneer we het Nederlandse islamdebat in ogenschouw nemen.

Amina (21 jaar)

Ik zeg nou, ik weet het niet en er gaat heel veel heisa daarover [Pim Fortuyn en het debat over de islam, MdK]. Je ziet ook op TMF dat die kinderen zeggen: Pim Fortuyn! Die wil allemaal oorlog hebben tegen de islam dit en dat. Dan zie je wel dat ze er op de chat heel veel mee zitten en toch wel hun ei daarover kwijt willen.

De ervaringen offline leiden ertoe dat jongeren deze online ook willen bespreken. Gaan ze daadwerkelijk online, dan komen ze tot de ontdekking dat online ook veel discussies over Marokkaans-Nederlandse jongeren gaan.

Logboek 2002

De meisjes moeten een werkstuk maken. De één doet het over jeugdcriminaliteit (Hajar – 15 jaar) de ander over allochtone jongeren (Touriyah – 14 jaar) en nog een ander over racisme (Hanane – 14 jaar). Op een gegeven moment, als ze aan het zoeken zijn op internet, zegt Hajar: 'Je komt overal Marokkaanse jongeren tegen zeg.' 'Ja, het is ook moeilijk,' zeggen Touriyah en Hanane.

MdK: Wat is moeilijk?

Hajar: Ja, nou, om moslim te zijn. Je hebt veel verleidingen hier. Hoezo? Nou drugs, alcohol, feestjes. Voor jongens dan hè. Als je ouder bent, als jongen wil je toch naar een schoolfeest. Als ze allemaal gaan dan ga je ook.

‘Ja,’ beaamt Hanane, ‘als ze allemaal gaan dan wil je ook.’

In bovenstaand fragment worden de verschillende dimensies van de moslimidentiteit, zoals benoemd in deze studie, op elkaar betrokken. De ervaring dat de relaties met niet-moslims verslechteren, leidt ertoe dat men elkaar op internet opzoekt en de problemen met Marokkaans-Nederlandse jongeren die men op internet tegenkomt religioniseert door te stellen dat de verleidingen zo groot zijn. Tevens blijkt uit bovenstaand logboekfragment opnieuw dat het voor Marokkaans-Nederlandse jongeren eveneens belangrijk is om ‘erbij te horen’; in dit geval bij het uitgaansleven van autochtone jongeren. De informatie die men op internet tegenkomt weerspiegelt dit en internet vormt daarmee via chatten en discussiefora tevens een uitlaatklep voor veel jongeren.

283

Een groot deel van de onderwerpen die besproken worden op discussiefora en msn- en Yahoo-groepen gaat over zaken die in het integratiedebat aan de orde komen. Met name de websites waarop gediscussieerd kan worden, kunnen dan ook gezien worden als platform voor Marokkaans-Nederlandse jongeren om hun ongenoegen over het publieke debat te uiten (Brouwer 2005: 96). Hoewel op de webfora deze berichten niet het grootste deel van die fora vormen, zijn ze wel zeer belangrijk. Een kenmerk van dit type berichten is dat ze in korte tijd ontzettend veel reacties scoren. Belangrijke momenten daarbij zijn ‘de El Moumni affaire’, ‘11 september’, de uitlatingen van Hirsi Ali in *Trouw* waarin ze de profeet Mohammed een tiran noemde, de verkiezingscampagne met Fortuyn en diens dood, en de uitlatingen van Theo van Gogh en zijn dood.

Een ander voorbeeld hiervan is de discussie over orgaandonatie. Onder jongeren in Gouda is hier veelvuldig over gediscussieerd en diverse jongeren hebben uit belangstelling voor dit onderwerp werkstukken gemaakt voor school waarbij men probeerde ‘het’ islamitische standpunt over orgaandonatie te verwerken. Ze baseerden zich daarbij op allerlei sites; zowel islamitische sites als websites waar informatie over de Wet Orgaandonatie te vinden is. Deze discussie woedt al diverse jaren op allerlei fora en msn-groepen en diverse websites hebben *fatwa’s* verzameld over orgaandonatie.⁴⁸ De discussies ontstaan meestal op momenten dat er in de gehele Nederlandse samenleving een debat wordt gevoerd, bij-

voorbeeld naar aanleiding van campagnes om donoren te winnen. In maart 2005 deed toenmalig minister Hoogervorst tijdens een dergelijk maatschappelijk debat de volgende uitspraken: dat ‘met name moslims op religieuze gronden hun organen weigeren af te staan, maar die wel willen ontvangen als ze ziek zijn. Dat wringt.’ En ‘Het gaat niet om een incidentele moslim, maar om een substantiële groep.’⁴⁹ Daarover waren veel moslims op internet verontwaardigd. Bij de registratie van donoren wordt geen rekening gehouden met religieuze achtergrond en Hoogervorst kon dus niet weten hoeveel moslims er geregistreerd staan. Er is mij ook geen onderzoek bekend dat dit wel laat zien. Er zijn diverse *fatwa*’s dat orgaandonatie wél is toegestaan (en diverse *fatwa*’s met het tegendeel).⁵⁰ Hoogervorst’s uitspraken leidden niet tot een debat over orgaandonatie (dat was al aan de gang) maar tot een debat over verschillen tussen moslims en ongelovigen (bij Marokko.nl⁵¹). Het gaat op zulke momenten alleen nog maar om wij versus zij. Toch kan wel gezegd worden dat de situatie enige tijd na de moord op Van Gogh ‘genormaliseerd’ is. Dat wil zeggen dat de wij-versus-zijhouding er nog volop is en dat deze ook telkens terugkomt, maar dat een en ander minder emotioneel geladen is en gebeurtenissen minder impact hebben. Tegelijk blijkt echter ook dat er sprake is van een explosieve situatie. Doordat bepaalde incidenten verbonden worden met metanarratieven over islam en Marokkaanse Nederlanders, kunnen deze incidenten enorm uitvergroot worden.⁵²

8.3.3 Van online naar offline: de virtuele *umma*

Waar uit de vorige paragraaf blijkt dat de maatschappelijke context van invloed is op de discussies over religieuze kennis (bijvoorbeeld met betrekking tot orgaandonatie) en op online informatie, is het omgekeerde ook het geval. De beelden die jongeren aantreffen op internet beïnvloeden hun perspectief op de omringende samenleving.

Jamila (14 jaar)

Want wij hebben ook beelden thuis, wij ontvangen... je mag in Nederland niet zo van die beelden laten zien en in Marokko is dat niet zo erg en laten ze van die hele erge dingen zien en zo, bijvoorbeeld zo’n vrouw die was zwanger en toen ze beviel toen de baby er was, hadden ze haar neergeschoten en toen bij de baby de buik opengesneden en er van alles uitgehaald, dat lieten ze gewoon op tv zien. Dat mag hier in Nederland niet, maar ik heb het wel gezien en dan denk ik dat ga je toch niet doen? Dat zien wij en dat zien jullie weer niet. Dus jullie denken er ook weer heel anders over, dan wij. Op inter-

net kan je dat wel zien en dan zie je soms ook wel erge dingen. Maar ik vind het zelf allebei de kanten niet goed. Ik vind bijvoorbeeld als de Amerikanen komen in Afghanistan, dan is het wel als zelfverdediging, ze willen niet hetzelfde, daarom schieten ze wel. Ze gooien ook met stenen omdat ze geen wapens hebben. Maar dat ze elkaar doodschieten, dat begrijp ik niet.

De beelden waar Jamila op doelt, hebben onder andere te maken met de strijd in de Palestijnse gebieden. Bijzonder veel impact had de dood van het Palestijnse jongetje Mohammed al-Durra in Netzarim in de Gazastrook in 2000 voor het oog van de televisiecamera's. Foto's en bewegend materiaal waarin hij beschermd wordt door zijn vader zijn via diverse fora en msn-groepen razendsnel verspreid en maakten veel woedende reacties los. Eens te meer werd, voor moslims, duidelijk wie de agressor was, ook al is er nog veel discussie omtrent de precieze toedracht.⁵³ Een ander voorbeeld is de dood van Sjeik Yassin.⁵⁴ De woede over de dood van Yassin is zeer groot en leidt duidelijk tot een scheiding der geesten tussen moslims en niet-moslims, zoals blijkt uit het volgende fragment van Rachida op haar weblog:⁵⁵

285

Sheikh Ahmad Yassin werd in Palestina door zionisten vermoord. Een man die in een rolstoel zat en die zichzelf niet kon verweren. En op wat voor een manier? Een raket beëindigde zijn leven. Het kon de Nederlandse burger niet zoveel schelen. Een moslim minder? Who cares?

Wanneer de discussies over moslims in bijvoorbeeld de Palestijnse gebieden gaan, gaat het ook al snel over de toelaatbaarheid van zelfmoordacties (of martelaaroperaties zoals ze ook genoemd worden). Dit zijn discussies die met enige regelmaat terugkeren en die de emoties hoog doen oplopen. De kritiek richt zich in die discussies niet alleen op niet-moslims, maar ook op medemoslims. Een sterk voorbeeld daarvan is: *Een open brief voor de valse mannen in onze Ummah!* die op diverse fora, msn-groepen en weblogs is terug te vinden.⁵⁶ Deze kritiek op medemoslims is een continu terugkerend fenomeen bij discussies over Afghanistan, de moord op Yassin en de kwestie van de Palestijnse gebieden en de oorlog in Irak.⁵⁷ Naast dergelijke teksten, soms met foto's en filmpjes, kenmerken de discussies zich ook door felle en soms antisemitische uitspraken. Andersom loopt een onderwerp over 'de joden' ook vaak uit op een discussie over de situatie in Marokko (en de joden aldaar) en in de Palestijnse gebieden. In alle gevallen worden felle anti-joodse uitspraken afgewisseld met veel gematigder kritische

uitspraken.⁵⁸ De identificatie van jongeren met de internationale moslimgemeenschap bestaat derhalve niet alleen uit een zelfdefiniëring als moslim, maar ook uit het categoriseren van een (ultieme) ander; meestal 'joden' en Amerikanen, en soms westerlingen in het algemeen, waarbij met name de *jihadi's* dit verenigen tot twee categorieën: joden en kruisvaarders. Daarmee beroept men zich niet alleen op een gedeelde actuele ervaring, maar ook op een gedeelde (deels zelf gecreëerde) historische ervaring.⁵⁹ Dit laatste is ook te bespeuren onder de jongeren in Gouda wanneer zij over dergelijke berichten, foto's en video's discussiëren. Het grootste deel van hen voelt zich weliswaar niet aangetrokken tot de *jihad*-ideologie en kent die ideologie ook nauwelijks, maar de verbondenheid met de *umma* is duidelijk zichtbaar.

8.3.4 Zoeken naar virtuele verbondenheid

Hiervoor hebben we gezien hoe de ervaringen in de offline wereld de virtuele wereld van jongeren beïnvloeden en andersom. Deze ervaringen hebben consequenties voor de eerder besproken dimensies van de moslimidentiteit van jongeren. Diverse dimensies komen samen, bijvoorbeeld in de eerder genoemde discussie over orgaandonatie en in filmpjes en teksten die men aantreft over onder andere de situatie in de Palestijnse gebieden. Dit leidt niet zozeer tot de vorming van één grote virtuele *umma*, maar eerder tot het ontstaan van verschillende groepen. Een van de verwachtingen bij het ontstaan van internet was dat dit zou leiden tot nieuwe mogelijkheden voor mensen om zich met elkaar te verbinden, hetgeen als tegenwicht zou kunnen dienen voor het individualistische en gefragmenteerde moderne leven. Er zouden virtuele gemeenschappen ontstaan waarin etniciteit, klasse en gender geen rol zouden spelen (Dawson 2004: 76). Inmiddels hebben diverse onderzoekers al vraagtekens geplaatst bij dergelijke rooskleurige opvattingen (bijvoorbeeld Meyer en Moors 2006: 6). Uit het voorgaande blijkt al dat ook bij de jongeren in deze studie er niet alleen sprake is van het overstijgen van etnische en nationale scheidslijnen. Niettemin is er wel degelijk sprake van het zoeken naar 'belonging' op internet. Het zoeken naar de 'zuivere' islam door middel van kennis op internet is bijvoorbeeld een manier om het moslim zijn ook in het offline leven gestalte te geven. Uit mijn onderzoek wordt duidelijk dat jongeren al bepaalde ideeën hebben voordat ze internet opgaan en dat dit mede hun activiteiten op internet beïnvloedt. Men zoekt bijvoorbeeld naar gelijkgestemden, zoals blijkt uit het onderstaande fragment van Amina.

Amina (21 jaar)

Na een tijdje, als je daar wat vaker komt, dan merk je ook dat er mensen zijn die elke keer terugkomen en die dan ook voor de lol daar komen en gewoon chatten over het geloof en die meer dingen willen weten. Je hebt ook mensen die daar één keer komen om gewoon even een vriendinnetje te zoeken, om te kijken of ze iemand kunnen krijgen en die zie je ook niet meer. Gewoon heel leerzaam. Heel apart. Je leert heel veel. Als het over het geloof gaat. Je moet gewoon kijken bij TMF, naar het Marokkaans kanaal.

Meestal staat er maroc voor. Soms zeggen ze ook niks, dan ga ik weg of dan probeer ik wat te zeggen over het geloof weet je wel, en soms zie je dan dat ze over het geloof beginnen. Het is leuk om te zien hoe mensen daarover denken, het verschil tussen elkaar. Maar dan zie je toch dat jongens veel slechter zijn in de islam dan meiden. Dan zie je jongens die veel weten over het geloof, veel vertellen over het geloof en de meiden ook. Je hebt dan drie of vier meiden die meediscussiëren en goed weten waar ze het over hebben. En je ziet sommigen die vertrekken of zeggen, saai, begin over iets anders dan over islam. Die zoiets hebben, we kunnen niet meediscussiëren dus stop daarmee. Maar je hebt ook gelijk veel mensen die komen dan meteen met spreuken, een soera lezen uit de Koran, in het Latijns te schrijven, ha ha. Je hebt ook sommigen die zeggen van: 'Broeders en zusters jullie zijn verkeerd bezig; chatten mag niet', dit en dat.

287

Amina zoekt tijdens het chatten geheel op eigen houtje vooral mensen die graag over het geloof praten en heeft geen zin in online geflirt en, zo blijkt uit andere gesprekken met haar, ook niet in de discussies van radicale moslims. Tegelijkertijd leidt dit niet tot het overstijgen van etnische en religieuze scheidslijnen, maar tot een versterking ervan.

Amina (21 jaar)

Ik stel me altijd voor als Marokkaans. Ik geloof dat de jongeren dat ook altijd doen.

Kijk, ik chat meestal in een Marokkaans kanaal, dus je verwacht dat iedereen die daar komt Marokkaans is. Dus het eerste wat je krijgt te horen is: ben je Berbers of Arabisch. Dan zeg ik: 'Nee?' 'Oh, ben je Nederlands dan?' Dat hebben we ook een keer gedaan. En dan vragen ze: 'Ben je Nederlands?' 'Nee.' 'Oh, je bent Surinaams.' 'Nee ook niet.' 'Uit Indonesië?' 'Nee.' Dan gaan ze verder zoeken. Als je gelijk ant-

woordt: 'Ja ik ben Arabisch of Berbers,' dan houdt het op. Dan weten ze gelijk van nou, ha ha. Als je geluk hebt dan chatten ze meestal door, maar heb je een Arabisch iemand die heeft zoiets van doe, ok doe, ha ha. Sommigen zijn wel geïnteresseerd en die zeggen: 'Ja ze zeggen over Berberse meisjes dat die allemaal strenge ouders hebben, klopt dat?' Dan vragen ze iets, van klopt dat of zo? Wat ik ook wel heb is, dan vragen ze: 'Waar kom je vandaan?' 'Ik kom uit Gouda,' zeg ik dan. En dan zeggen ze: 'Oh ja, daar zijn de meiden toch altijd zo makkelijk.' Dat krijg je dan ook te horen. Ik zeg dan: 'Nou sorry je hebt hier een meid die niet makkelijk is.' Dan zeggen ze: 'Ja we hebben gehoord dat die meiden altijd wel heel makkelijk zijn in omgang.'

Ik zeg: 'Nou sorry hoor, dat kan kloppen dat je die praatjes hoort, maar dan ben je nu aan het verkeerde adres.' 'Oh oh, welk adres moet ik dan hebben,' vragen ze me.

Dus welke plaats je vandaan komt, hebben ze ook al typjes. Zo van jij bent zo'n typje, dat komt eruit bij Gouda. Of, oh waar alle Marokkanen wonen, krijg je ook te horen. Klein Marokko, krijg je te horen. Als je dat zegt. 'Klein Marokko? Ik zelf heb er nooit over gehoord. Dat ze Gouda Klein Marokko noemen.' 'Ja,' zeggen ze, 'jij komt uit Klein Marokko. Oké, is goed, ha ha.' Ik zeg maar niet meer dat ik uit Gouda kom.

Want dan hebben ze ook al een beeld van je. Zo van, je komt uit Gouda, nou dan ben je een makkelijke meid. Als ze vragen: 'Draag je een hoofddoek?' 'Ja.'

'Oh oh,' zeggen ze dan. Meestal klappen ze dan dicht. 'Oh hoofddoek, wat moeten we daarmee?'

Zij zoekt mensen die haar normen en waarden in acht nemen en zij chatte destijds vooral op het Marokko-kanaal van TMF. Uit het gesprek met haar blijkt ook dat anderen eveneens zoeken naar herkenbaarheid door af te gaan op bepaalde stereotyperingen, bijvoorbeeld met betrekking tot Gouwenaars, Berbers of meisjes die een hoofddoek dragen. Dit wil niet zeggen dat er geen virtuele gemeenschappen kunnen bestaan waarbij mensen een netwerk vormen op basis van gemeenschappelijke belangen en/of kenmerken. Het betekent wel dat deze virtuele gemeenschappen niet automatisch allerlei scheidslijnen overstijgen. Sommige individuen, die elkaar opgezocht hebben in bijvoorbeeld msn-groepen, doen hun best om anderen in hun groep te betrekken wanneer ze bijvoorbeeld in discussies op Marokko.nl zien dat deze anderen ongeveer dezelfde opvattingen hebben. Het zijn vooral de salafigroepen die dit doen. Ook de vrouwengroepen zijn hier zeer sterk in (al dan niet met een salafi-insteek). Deze vrouwengroepen⁶⁰ richten zich op onderwerpen als:

- Mag een vrouw werken in de islam
- Vrouwen in de islam
- Vrouwen en kleding
- Slaan van vrouwen

Deze groepen zijn vooral aantrekkelijk voor jonge meiden die over het geloof willen praten én bezig zijn met hun positie als moslim-vrouw.

Amina (21 jaar)

Wat ze dan ook wel eens vragen, is het *haram* om te chatten?

Nou, elke dag loopt daar wel een discussie over als ik er ben.

289

Dan gaat het over, is het *haram*?

Dan zie je sommigen, meiden vooral, die schrikken dan. Mag dat wel? Mag dat niet? Nou, als je hier bent om een toekomstige partner te zoeken, ja dan ben je verkeerd bezig. Of als je hier bent om iemand te zoeken om daar verder mee te gaan dan alleen te chatten, ja dan ben je gewoon verkeerd bezig zeg ik dan.

Maar als je hier bent gewoon om te praten, of erover te discussiëren of te chatten, nou dan is het goed, waarom niet. Zolang je er maar geen rare ideeën bij hebt.

En dan zie je die meiden toch schrikken. Dan zie je ze ook soms weggaan, sommige meiden. En je hebt ook meiden die hebben zoiets van, ja schijt! Ik weet dat chatten *haram* is, maar je moet toch wát in het leven?! Je ouders zitten maar de hele dag in de keuken. Zulke opmerkingen maken ze ook af en toe, die meiden. Of jongens die helemaal geen respect hebben. 'Oké, het is daar een chat, zegt mijn zusje dan, maar dan denk ik hoe ze daar omgaan, hoe ze over meiden praten dan denk ik van, nou jullie hebben ook echt geen manieren.'

Het in acht nemen van de seksescheiding en het op 'gepaste' wijze met elkaar omgaan zijn belangrijke kwesties die ervoor zorgen dat sommige meiden elkaar op die basis opzoeken op internet. Wat 'gepast gedrag' is, is voor iedereen verschillend. Mannen en vrouwen worden niet zozeer als gelijken gezien, maar als gelijkwaardig en complementair, met ieder hun eigen taken, verantwoordelijkheden, rechten en plichten (vgl. Amir-Moazami en Salvatore 2003). Daar hoort tegelijkertijd een pleidooi bij van meiden zoals Amina (maar soms ook van mannen) die erop wijzen dat ook mannen moeten voldoen aan bepaalde kledingseisen en voorschriften rondom maagdelijkheid.⁶¹

Deze strikte voorschriften komen regelmatig terug op allerlei fora waarbij men zich, enigszins veroordelend, afvraagt waarom

meisjes hier niet aan voldoen. Anderen wijzen er dan weer op dat dergelijke voorschriften juist zijn, maar dat het geen pas geeft mensen te veroordelen. Weer anderen zien het dan niet als veroordelen, maar als het op het juiste pad brengen van een zuster. Onder moslima's op internet is veel kritiek te bespeuren op de positie van 'de westerse vrouw' en er wordt gesteld dat zij een lustobject voor de man is.⁶² De westerse vrouw als lustobject is te zien als een 'tegendiscours' tegen de gedachte dat moslimvrouwen onderdrukt zouden zijn; volgens deze vrouwen is dit onder andere door Hirsi Ali gepropageerd.⁶³ Het is echter niet alleen een tegendiscours, maar ook een cultuurkritiek tegen de wijze waarop in Nederland omgegaan wordt met het vrouwenlichaam. Gill (2003) signaleert dat het vrouwenlichaam in toenemende mate 'verseksualiseerd' wordt en tot handelswaar wordt gemaakt, bijvoorbeeld in de reclame en in de popcultuur.⁶⁴ Popsterren als Christina Aguilera, Britney Spears en Madonna zijn daarbij grote voorbeelden. Het opvallende, zo stelt zij, is dat vrouwen dit bewust zelf doen. Volgens haar gaat het om een nieuwe constructie van vrouwelijkheid die gebaseerd is op zelfvertrouwen en autonomie. Zij geven daarbij de boodschap af dat hun lichaam en seksualiteit van hen zijn en dat ze hun lichaam ook kunnen laten zien wanneer zij dat willen. In veel discussies over de hoofddoek en *niqaab* op internet is een soortgelijke redenering te zien, maar dan met een andere conclusie: een nadruk op het bedekken van het lichaam (vgl. Duits en Van Zoonen 2006).⁶⁵ Lang niet alle moslima's gaan hierin mee, maar een overeenkomst tussen de verschillende groepen moslima's is wel dat de relatie tussen innerlijk en uiterlijk centraal staat. De groep die de *niqaab* draagt doet dat door het afschermen van het uiterlijk, waardoor het innerlijk automatisch belangrijker zou worden. Andere moslima's zeggen juist dat islam in het hart zit en niet (alleen) in uiterlijk, vertoon. Sommigen stellen dat ze nog niet zo ver gegroeid zijn als moslima dat ze een *niqaab* kunnen dragen. Rondom deze verschillende vertogen kunnen zich virtuele gemeenschappen van meiden ontwikkelen. Het gaat niet om het bedekken van het lichaam alleen, maar vooral ook het op de 'juiste' manier bedekken. Op deze manier worden uiterlijke aspecten belangrijke elementen voor het samenstellen van het religieus repertoire dat wordt gebruikt om grenzen te markeren met 'de anderen'. De 'anderen' zijn dan niet alleen de niet-moslims en de mannelijke moslims, maar ook vrouwelijke moslims die niet voldoen aan deze kenmerken en daarmee minder goede moslims zouden zijn (vgl. Amir-Moazami en Salvatore 2003: 63).

8.3.5 Online sagen

Het actief zijn op internet met het deelnemen aan discussies, zoeken naar informatie en verhalen, is voor veel jongeren in Gouda op zich al een zinvolle bezigheid; het is te zien als een nieuwe manier om zelf actief bezig te zijn met het geloof. Vooral de 'islamitische' sagen die welig tierden op internet, en de bijbehorende afbeeldingen, zijn te zien als nieuwe vormen van religieuze expressie. Jongeren sturen deze door naar anderen en praten of chatten erover. Het vernieuwende karakter betreft niet de afbeeldingen of verhalen zelf (die bestaan al veel langer), maar de snelheid en de grote verspreiding ervan, en de religieuze ervaringen die jongeren hierdoor opdoen.

291

Logboek 2002

Souhaila (14 jaar) en Yasmina (15 jaar) zoeken op internet naar plaatjes over 'islamic miracles'. Een voorbeeld daarvan is de afbeelding van een boom in Australië die eruitziet alsof het een man is die aan het bidden is richting Mekka.⁶⁶ Later komen Touriyah, Hanane en Hajar ook erbij en zij vertellen over een vrouw die van Mekka terugkwam en naar het ziekenhuis moest om foto's te laten maken van haar longen. Op de foto's bleek dat de naam van Allah te lezen was.

'Dat dat kan is ongelooflijk,' zegt Hajar. Ze had er wel over gehoord maar nog nooit gezien. Andere meisjes willen de plaatjes dan ook zien op Somalhome.com. Weer later komt Osama. Hij ziet dergelijke afbeeldingen als een teken van Allah. Osama: 'Ja, als je dan nog niet gelovig wordt. Als je dan voor Allah komt heb je geen excuus meer.'

Voor velen zijn dergelijke afbeeldingen (bijvoorbeeld ook met een wolk in de vorm van de naam van Allah of een vrucht met een patroon dat op zijn naam lijkt) het bewijs van Allah en zijn grootheid, hoewel er soms ook wel wat lacherig over gedaan wordt. De afbeeldingen, of varianten daarop, zijn inmiddels ook te zien op diverse weblogs van moslims zoals Al-Islaam Weblog.⁶⁷ Deze weblogger heeft de afbeeldingen weer van Islam The Modern Religion.⁶⁸ Ze gaan vaak vergezeld van een toelichtende tekst waarin de schrijver zich ook tot de lezer richt (in het geval van de foto met de 'biddende boom' onder meer met de zinsnede: 'makes you think, does it not?'). Dat dergelijke afbeeldingen en verhalen van vaak Britse en Amerikaanse moslims komen, en vervolgens worden uitgewisseld op Nederlandse weblogs, websites en msn-groepen, is een goed voorbeeld van de 'globalisering van de islam' (Roy

2004). Door deze globalisering wordt het repertoire waar jongeren uit kunnen putten vergroot. De zogenaamde 'islamitische' sagen waren weliswaar ook voor de komst van internet wel bekend, evenals, in mindere mate, de wonderafbeeldingen, maar door internet en e-mail verloopt de verspreiding hiervan veel gemakkelijker, omvangrijker en sneller. Dergelijke afbeeldingen, maar ook video's, geluidsbestanden en teksten worden onder elkaar besproken en gaan zo deel uitmaken van de gedeelde ervaringen waarmee jongeren zich met elkaar identificeren. Door de toename van breedbandverbindingen in Nederland is het overigens te verwachten dat internet in toenemende mate (ook) een visueel karakter zal krijgen. Nu al is veel van wat mensen aan informatie krijgen via moderne media visuele informatie. Hoe mensen betekenis geven aan beelden is een belangrijk aspect van hun identiteitsconstructie (Hoover 2001; White 2004). Net als bij de eerder besproken cassettebandjes gaat het bij de receptie van beelden niet alleen om religieuze en ideologische boodschappen die worden verspreid, maar ook om de relatie van deze beelden met de mensenlijke zintuigen, emoties en habitus. Waar bij cassettebandjes mensen zich moeten verhouden tot de auditieve ruimte die ontstaat, bij de wonderafbeeldingen gaat het om een visuele ruimte en bij films om een combinatie ervan. De wonderafbeeldingen, maar ook de filmpjes over bijvoorbeeld Irak en Afghanistan, dragen bij aan de ontwikkeling van een politieke en religieuze gevoeligheid die verankerd is in de politieke, spirituele en sociale omgeving van jongeren, en zijn tevens een uiting van die gevoeligheden (vgl. Hirschkind 2006). Net als de 'islamitische' sagen in het vorige hoofdstuk maken zij datgene wat 'ongelooflijk' (Hajar in het bovenstaande fragment) is, concreet, voorstelbaar en hanteerbaar en daarmee open voor allerlei processen van betekenisgeving.

8.4 Discussie en conclusie

Het mag duidelijk zijn dat websites kunnen bijdragen aan een nieuw gevoel van verbondenheid onder moslims, zoals verschillende onderzoekers al hebben laten zien (Mandaville 2000, Mamdouh 2001, Eickelman en Anderson 2003, Brouwer 2004). Vooral de verhalen, video's en foto's van moslims die het slachtoffer zijn van de oorlogen in Irak, Afghanistan en de strijd in de Palestijnse gebieden creëren solidariteit met die groepen. Duidelijk is eveneens dat wanneer er kwesties zijn die door Nederlandse politici worden geïslamiseerd (zoals bij het voorbeeld over orgaandonorschap), er ook een identificatie ontstaat met andere moslims: wij tegen zij. Voor vrouwen wordt dit versterkt doordat ook hun genderidentiteit een grote rol speelt en zij hun eigen plekken op internet creëren.

Dawson (2004: 77) wijst op een belangrijke paradox die opdoemt in het debat over de mogelijkheden en onmogelijkheden van virtuele gemeenschappen. Internet biedt mensen de mogelijkheden om zich met gelijkgezinden over de wereld te verbinden en daarbij politieke, religieuze en etnische scheidslijnen te overstijgen. Tegelijkertijd echter wordt het Zelf gereduceerd tot schriftelijke teksten en asynchrone uitwisselingen van boodschappen tussen fysiek gescheiden individuen. Internet is vooral een tekstueel medium. Weliswaar is het, zeker door de breedbandverbindingen, mogelijk om audio- en videobestanden te downloaden en te uploaden. Het grootste deel van de activiteiten heeft echter betrekking op het produceren, verspreiden en consumeren van tekst. Bestaande teksten (zoals de Koran) worden opnieuw geproduceerd en verspreid via internet en toegankelijk gemaakt met bijbehorende zoekfunctie en soms ook uitleg. Jongeren kunnen zelf deze teksten tot zich nemen, door middel van zoekmachines bepaalde teksten of delen ervan zoeken en mede op basis daarvan eigen teksten maken. De normen en waarden van bepaalde groepen worden nagestreefd om zich herkenbaar en aanvaardbaar te maken voor de ander (vgl. Dawson 2004: 77). Daarbij maken mensen juist gebruik van stereotypen. Men chat bijvoorbeeld over elkaars kleding, over religieuze opvattingen of over de vraag of men Berber of Arabier is.

293

Een andere vooronderstelling is dat er op internet gemeenschappen ontstaan die losstaan van verwijzingen naar nationale en etnische identiteiten; een virtuele gemeenschap die losstaat van cultuur zelf (Roy 2004: 183 en 271). Religie zou daarmee onthecht raken van echte plaatsen, echte mensen, van echte tijd en ruimte (Dawson 2004: 80-81). De virtuele islam is daarmee bij uitstek een voorbeeld van Roy's deculturaliseringsthese (Roy 2004, Roy 2005). Dat is de indruk die men kan krijgen wanneer men alleen de online wereld op zich bekijkt, maar zelfs dan zijn er vraagtekens te plaatsen. Het is duidelijk dat Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren vooral discussiëren op Maroc.nl, Marokko.nl, Maghrebonline.nl en Mocros.nl, en vaak chatten op websites waar ze veel andere Marokkaanse Nederlanders verwachten. Ze doen dat veel minder op websites met een andere etnische affiliatie. Wel is ook op die sites en op msn-groepen de zoektocht naar een islam die vrij is van culturele invloeden duidelijk aanwezig. Doordat ik in dit hoofdstuk online en offline op elkaar betrokken heb, is juist te zien dat beide werelden elkaar beïnvloeden en dat de versplintering in diverse groepen op internet het belang van onderlinge interactie offline juist groter maakt. De vragen die mensen stellen op msn-groepen en websites zijn ontleend aan het offline leven in het hier en nu en dat betekent dat ook op die manier de invloed van de lokale cultuur te bespeuren valt in de online wereld. Dit wordt nog eens versterkt

doordat in discussies niet alleen hadiths worden gebruikt, en uitspraken van geleerden, maar ook informatie van bijvoorbeeld huisartsen. Internet is daarmee een belangrijke 'public space' geworden voor de interne 'identity politics'. Ook Mandaville (2001a: 182) signaleert dat een groot deel van de activiteiten van jongeren op internet te maken heeft met interne gedragsvoorschriften en dat veel sites te zien zijn als alternatieve kennisbronnen ten opzichte van de mainstream organisaties.⁶⁹ Net als ik eerder heb laten zien, met betrekking tot de boekenmarkten in moskee An Nour, stelt internet jongeren in staat hun eigen beeld te vormen van wat islam precies inhoudt. Ze kunnen daarvoor de geschikte bronnen verzamelen en zo sterker staan in hun 'identity politics' met derden.

Dat jongeren de mogelijkheid hebben zelf eigen sites op te zetten, teksten te produceren en anoniem in discussie te gaan met anderen, lijkt een egalitaire virtuele public space te stimuleren, maar het is duidelijk dat door deze mogelijkheden nieuwe gezagdragers ontstaan. Sommigen lijken vooral een virtueel leven te leiden, maar anderen combineren dit met bijeenkomsten offline. Deze nieuwe gezagdragers, vaak jongeren die het Engels en Arabisch goed beheersen, kunnen hun eigen platforms creëren. Naast nieuwe vormen van productie en consumptie van religieuze kennis (tekstgericht, anoniem, boodschappen die afwijken van de opstelling van reguliere moskeeorganisaties), ontstaan er door internet ook nieuwe vormen van insluiting en uitsluiting (Meyer en Moors 2006: 13). De strijd tussen de verschillende salafigroepen is daarvan een goed voorbeeld. Doordat de ene groep salafi's de andere groep verbaal aanvalt, ontstaan er nieuwe scheidslijnen en voelen moslims die niet aan hun criteria voldoen zich buitengesloten. Daarnaast lijkt ook negatieve berichtgeving over bepaalde msn-groepen ervoor te zorgen dat juist die msn-groepen een zeker gezag gaan hebben omdat het 'bewijst' dat die msn-groepen zich niet aanpassen aan de Nederlandse samenleving. Een voorbeeld daarvan zijn de *jihad*-msn-groepen die vooral na negatieve berichtgeving meer leden kregen. Teksten die aansporen tot het gebruik van geweld vallen op in de 'public space' en lijken de grenzen van wat toelaatbaar is te overschrijden. Dat deze groepen snel werden opgepikt door bijvoorbeeld Geenstijl.nl en Volkomenkut.com heeft hun bekendheid en gezag zeker niet verkleind.

Uit het gepresenteerde materiaal blijkt al dat de Marokkaans-Nederlandse jongeren uit Gouda daarbij geen passieve maar actieve consumenten zijn die verschillende repertoires met elkaar combineren om zo te bepalen wat de 'zuivere' islam is. Dit roept natuurlijk opnieuw vraagtekens op over de relatie tussen online en offline. De Marokkaans-Nederlandse jongeren uit Gouda baseren zich weliswaar vaak op salafiteksten op internet, maar door hun

onderlinge discussies en gesprekken vindt er een vertaalslag plaats. Dit betekent dat religieuze bewegingen die zich vooral online presenteren, het risico lopen de controle over hun achterban en haar interpretaties te verliezen (vgl. Meyer en Moors 2006: 10). De Marokkaans-Nederlandse jongeren uit Gouda zoeken daarbij vooral naar mensen die hun ideeën al delen. Uit de observaties van de Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda tijdens het chatten, op webfora en in msn-groepen blijkt dat zij daarmee kleine netwerkjes vormen met gelijkgezinden. De teksten en beelden (zoals de wonderafbeeldingen en de filmpjes over *jihad*) dragen bij aan een visuele ruimte voor jongeren die weliswaar geen directe invloed hoeft te hebben op hun leven offline, maar ze kunnen wel religieuze en politieke gevoelens en oriëntaties stimuleren en vormen. Deze gevoelens en oriëntaties kunnen op hun beurt leiden tot het vormen en activeren van bepaalde religieuze repertoires die van invloed zijn op hun leven offline. Het met elkaar discussiëren op internetfora, msn en het zoeken naar informatie (tekst, video's of afbeeldingen) is daarbij op zich al een manier om met het geloof bezig te zijn. Het draagt daardoor mede bij aan het gevoel moslim te zijn en is tevens een poging om een betere moslim te worden.

9 Zoeken naar een ‘zuivere’ islam

Samenvatting, conclusie en slotbeschouwing

296 9.1 Inleiding

In dit onderzoek heb ik de constructie van identiteit beschreven aan de hand van diverse dimensies die gebaseerd zijn op de verschillende relaties die de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren uit mijn onderzoek onderhouden. Het ging daarbij om de relatie met de onderzoeker, met niet-moslims, met ouderen en leeftijdsgenoten, tussen jongens en meisjes, met Allah (uitgelegd als praktijken, voorstellingen en ervaringen) en om virtuele relaties. In de diverse relaties moeten jongeren onderhandelen over definities en interpretaties van voorstellingen, praktijken en ervaringen die een moslimidentiteit vormen. De keuze voor de islam is steeds meer een bewuste keuze waarop gereflecteerd wordt. Dit stelt jongeren in staat om zich op betekenisvolle manier tot hun omgeving te verhouden.

In dit slothoofdstuk formuleer ik het antwoord op de hoofdvraag van deze studie: *Hoe construeren Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren tussen 12 en 20 jaar in Gouda hun identiteit als moslim in relatie tot anderen binnen en buiten de eigen groep?* Ik zal laten zien dat juist door de toegenomen aandacht voor islam, de opkomst van de salafibewegingen en het belang dat ouders hechten aan de islam, de islam het repertoire is geworden waarmee jongeren kunnen reflecteren op wie ze zijn, hun leven in eigen hand kunnen nemen en hun diverse doelen kunnen verwezenlijken. Dit levert een beeld op van zeer ambivalente jongeren die aan de ene kant er naar streven een sterke identiteit op te bouwen en aan de andere kant voortdurend schipperen tussen allerlei loyaliteiten. Die ambivalentie is geen probleem, maar een wezenlijk onderdeel van hun identiteitsconstructie. De problemen ontstaan voor hen pas wanneer deze ambivalentie niet langer wordt geaccepteerd door henzelf of anderen. In paragraaf 2 behandel ik eerst de verschillende deelvragen, waarna ik in paragraaf 3 zal ingaan op de hoofdvraag van deze studie. Ook al is dit geen studie over radicalisering, het onderwerp is wel diverse malen aan de orde gekomen. Gezien het

grote maatschappelijke belang ervan zal ik in paragraaf 4 hier aandacht aan besteden. De slotparagraaf bevat ten slotte enkele suggesties voor verdere studie.

9.2 De constructie van een moslimidentiteit door Marokkaans-Nederlandse jongeren

9.2.1 Relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep

Een belangrijk kenmerk van dit onderzoek is dat het heeft plaatsgevonden in een periode waarin islam en moslims in toenemende mate in de publieke belangstelling zijn komen te staan. Dit heeft gevolgen voor het antwoord op de eerste deelvraag in dit onderzoek:

297

Welke rol spelen 'identity politics' in de relatie tussen onderzoeker en de onderzoeksgroep? In hoofdstuk 3 heb ik laten zien dat de gepolitiseerde situatie met betrekking tot islam en moslims het belang van reflectie op het onderzoeksproces nadrukkelijker voor het voetlicht brengt. Het is niet voldoende om alleen te kijken naar de positie van de onderzoeker, maar de nadruk moet liggen op de relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep. Het gaat er immers niet alleen om hoe een onderzoeker zichzelf identificeert, maar ook hoe hij of zij wordt gecategoriseerd door de onderzoeksgroep. Een reflectie daarop draagt niet alleen bij aan het vergroten van de validiteit en betrouwbaarheid van dit onderzoek, maar levert ook enkele inzichten op over ontwikkelingen binnen die onderzoeksgroep. Een van die ontwikkelingen is de wijze waarop het islamdebat in Nederland wordt gevoerd en de weerslag ervan op de identiteitsconstructie van jonge moslims en in het bijzonder hun relatie met niet-moslims. Tegelijkertijd blijkt de casus waarbij ik door sommigen in de onderzoeksgroep werd gecategoriseerd als *kafir*, nauw verbonden met al langer lopende discussies onder bezoekers van de moskee over de positie van niet-moslims in de moskee. Het was daarbij vooral de interne discussie over de imam, in combinatie met het Nederlandse islamdebat, die mijn positie als niet-moslim onderzoeker en coördinator van activiteiten in de spotlights zette. Dit maakt duidelijk dat de verschillende dimensies van identiteitsconstructie in de praktijk door elkaar heen lopen en elkaar kunnen versterken.

9.2.2 Relatie tussen moslims en niet-moslims

Veel van de processen die in deze studie zijn besproken, zijn niet specifiek voor Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren. Een van de zaken die hun positie wel bijzonder maakt is de immense

aandacht die er in het publieke debat is voor Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren. Dit is een belangrijk aspect van de eerste deelvraag: *Hoe construeren jongeren hun moslimidentiteit op basis van hun ervaringen met niet-moslims?* Deze vraag staat centraal in hoofdstuk 4. Ik heb daarin duidelijk gemaakt dat de Marokkaans-Nederlandse jongeren in toenemende mate ervaren dat zij als moslims gecategoriseerd worden en dat zij zelf ook steeds meer de verschillen tussen hen en autochtone Nederlanders verwoorden in religieuze termen. Dat jongeren dit doen heeft te maken met de wijze waarop zij hun identiteit als 'Marokkaan' en als 'Nederlander' zien. Het discours 'tussen twee culturen' dat lange tijd gehanteerd werd, laat zien dat zij deze identiteiten als tegenstrijdige identiteiten opvatten: zijn ze 'Marokkaan' óf zijn ze 'Nederlander'? Een dergelijke vraag wijst niet alleen op onzekerheid over wie ze zelf zijn, maar ook op een onvermogen om betekenis te geven aan hun omgeving. Doordat ze niet goed weten wie ze zelf zijn, weten ze ook niet goed wat hun plaats in de bredere samenleving is. Hun identiteit als moslim overstijgt in hun beleving die tegenstelling. Dit betekent wel dat er een islam gezocht moet worden die ontstaat is van wat jongeren zien als 'Marokkaanse' cultuur. Een dergelijke islam stelt hen in staat om zich als zelfbewust burger te verhouden tot autochtone Nederlanders. De ervaringen echter die zij hebben met het proces van categorisering door autochtone Nederlanders bemoeilijken dit. Volgens de jongeren uit mijn onderzoek is de definitie van islam en moslim-zijn voor veel autochtone niet-moslims een andere dan die van hen. Autochtone Nederlanders zouden op diverse manieren een negatieve invulling geven aan de islam. Vanaf 2001 tot en met 2004 is er sprake van een cumulatief effect doordat allerlei gebeurtenissen elkaar in snel tempo opvolgden, met als belangrijkste gebeurtenissen de El Moumni-affaire, '11 september', de verkiezingscampagne met Fortuyn, uitslatingen van Hirs Ali, *Submission 1* en de moord op Theo van Gogh.

De opeenstapeling van die gebeurtenissen en de reacties van autochtone niet-moslims, heeft tot gevolg gehad dat jongeren voortdurend het gevoel hebben ter verantwoording te worden geroepen en dat de islam in discussies met autochtonen stevast een rol speelt. Dit betekent dat ook in de antwoorden die jongeren daarop geven de islam een rol speelt. Het gevolg daarvan is dat jongeren bijna automatisch betrokken worden bij de islam, omdat ze het gevoel hebben moeilijk onder de druk uit te kunnen om eenduidige antwoorden te geven op basis van de islam. Dit wil niet zeggen dat jongeren zich niet proberen te verweren tegen deze negatieve druk van buitenaf. Dit gebeurt bijvoorbeeld door het claimen van respect en door hun kritiek op de autochtonen te verwoorden in termen van gelijkwaardigheid en tolerantie. Een andere reactie van

jongeren op de bejegening door autochtone Nederlanders is dat ze zich gaan verdiepen in de islam. Zij zoeken daarbij met name antwoorden op vragen hoe er in de islamitische tradities gedacht wordt over niet-moslims en over de onderwerpen die niet-moslims aan de orde stellen. Weer een ander verweer is uitleggen dat het gedrag van bepaalde moslims niet goedgekeurd wordt volgens de 'echte' islam. Hiermee proberen zij hun constructie van moslimidentiteit als 'geloofwaardig' en 'echt' te laten overkomen. Nog een reactie is om conflicten uit de weg te gaan. Dat is de dominante houding onder jongeren. Gezien de gebrekkige organisatiegraad is het aangaan van conflicten overigens ook lastig voor jongeren. Bij de conflicten die er geweest zijn in Gouda is de rol van organisaties (moskee An Nour en scholen) doorslaggevend en de wijze waarop die organisaties opereren bepaalt mede of een conflict als religieus gezien wordt door moslims en niet-moslims. Een moslimidentiteit leidt derhalve niet per definitie tot een conflict met autochtone Nederlanders. De relatie tussen conflict en identiteit wordt bemiddeld via organisaties; het optreden van organisaties kan ertoe leiden dat religie een rol gaat spelen tijdens conflicten.

De wijze waarop jongeren het islamdebat ervaren (als een strijd tegen de islam) kan leiden tot het idee dat zij moeten kiezen tussen óf moslim zijn óf 'Nederlander' zijn. Het vermijden van conflicten is een manier om die keuze niet te hoeven maken. Desondanks zoeken jongeren wel naar een sterke identiteit. Wanneer men immers het idee heeft dat de ander vijandig is, zijn er sterke groepsgrenzen nodig om de eigen groep te handhaven. Dat idee ontstaat op basis van de ervaringen die jongeren hebben met autochtone niet-moslims. Jongeren zijn dus actief bezig hun identiteit te construeren, maar hebben de indruk dat zij zich moeilijk aan de negatieve invullingen van niet-moslims kunnen onttrekken. Door deze negatieve ervaringen wordt het uiten van een moslimidentiteit bijna automatisch een strategie om afstand te nemen van de autochtone Nederlanders of zelfs een verzetsidentiteit. Doordat de islam in de discussies nauw verbonden is geraakt met integratie en politieke discussies, wordt ieder standpunt van moslims al snel gezien als een politiek statement (vgl. Mandaville 2007: 110-113). Dit betekent dat de wijze waarop het islamdebat in Nederland gevoerd wordt, grote gevolgen heeft voor de constructie van een moslimidentiteit.

9.2.3 Relatie met andere moslims

Het islamdebat en het zich verdiepen in de islam is nauw verbonden met allerlei ontwikkelingen onder moslims zelf. In deze studie komt dit aan bod in hoofdstuk 5, waarbij de volgende deelvraag centraal staat: *Hoe construeren jongeren hun moslimidentiteit in*

relatie tot ouderen en leeftijdsgenoten binnen de eigen groep? Van belang daarbij is in eerste instantie dat jongeren van jongs af aan te maken krijgen met de overdracht van religieuze tradities. Dit gebeurt doordat ouders het gedrag van jongeren inkaderen met behulp van de termen *halal* en *haram*. Ook horen jongeren van hun oudere familieleden veel verhalen over de profeet Mohammed, waarbij de profeet vooral naar voren wordt gebracht als goed voorbeeld voor jongeren. Veel jongeren leren het bidden van hun ouders en sommige jongens gaan ook met hun vader mee naar de moskee om te bidden. Daarnaast krijgen ze Koranles in de moskee. Rond de puberteit doet zich een paradoxale ontwikkeling voor.

300 Aan de ene kant krijgen ze meer vrijheid van ouders om zich te ontplooien en te verdiepen in de islam. Ouders moeten jongeren die vrijheid ook wel geven omdat hun eigen kennis over de islamitische tradities vaak niet is toegesneden op de vragen en uitdagingen die jongeren in deze tijd tegenkomen. Aan de andere kant wordt geprobeerd om het gedrag van met name meisjes meer te controleren. Enerzijds wordt de handelingsruimte van jongeren dus beperkt door de kaders die ouderen hun aangeven. Anderzijds hebben zij wel degelijk ruimte om hun eigen weg te zoeken. De wijze waarop jongeren zich verhouden tot de bestaande tradities wordt daarbij bepaald door de vragen en uitdagingen die zij tegenkomen in de huidige samenleving. Dit komt vooral op twee momenten tot uiting: aan het begin van de puberteit en rond hun achttiende jaar, wanneer zij naar het vervolgonderwijs gaan of gaan werken. Op beide momenten komt de vraag naar boven wat ze met hun leven willen. De islam is daarbij als vanzelfsprekend zingevingskader aangereikt en zij zoeken onder andere hun antwoorden daarin. Tegelijkertijd gaan vragen over seksualiteit en relaties een rol spelen met betrekking tot vragen over de islam. Behalve dat Marokkaans-Nederlandse jongeren daarbij een zeer sterke onderlinge sociale controle hanteren, vergelijken zij zich heel nadrukkelijk ook met autochtone leeftijdsgenoten, bijvoorbeeld op het gebied van kleding, uitgaan en genderverhoudingen. Door de verarming van de religieuze kennis bij ouders weten zij vaak niet goed hoe zij met dergelijke vragen om moeten gaan en moeten jongeren dus wel zelfstandig gaan zoeken naar meer informatie over de islam.

De conflicten die daarover kunnen ontstaan, worden niet veroorzaakt doordat ouders vast blijven houden aan oude statische tradities. De oorzaak is vooral dat de veranderingen bij de oudere generatie wat langzamer gaan en een andere richting ingaan (vgl. De Koning en Bartels 2005). Bij ouders blijft Marokko belangrijker als referentiekader. Het zoeken van jongeren naar een islam die antwoorden geeft op de vragen van deze tijd is simpelweg onderdeel van een proces dat zich bij iedere religieuze groep voordoet

wanneer de nieuwe generatie probeert om een bestaande religieuze traditie aan te passen aan de eisen en verwachtingen van de huidige tijd. Op deze manier vindt een proces plaats waarbij de jongere generatie zich de islam eigen maakt. Vanwege de onvermijdelijke veranderingen van bekende tradities zullen de oudere generaties daar vaak met enige scepsis en nostalgie naar kijken. Het conflict over de imam, zoals beschreven in hoofdstuk 5, is daar de sterkste uiting van. Dit conflict mondde uit in een strijd over de vraag wie nu de juiste versie ('de waarheid') van de islam aanhoudt. Dat de ouderen de opvattingen van imam Abdellah in strijd vonden met 'Marokkaanse' tradities was in de ogen van de jongeren juist een pré voor de visie van de imam. Dat hij ook weigerde zijn boodschap aan te passen aan de Nederlandse samenleving was eveneens een pluspunt in de ogen van de jongeren. De imam zou daarmee de kern van de islam verkondigen: een eeuwige en universele waarheid die geschikt is voor alle tijden en plaatsen. Tegelijkertijd ging de strijd ook om zeggenschap. Het ging niet alleen over wat de waarheid was, maar ook over de vraag wie mocht bepalen wat de waarheid was. De imam gaf jongeren in hun ogen een eigen plek waar ze zichzelf konden zijn zonder toezicht van ouderen.

301

9.2.4 Relatie tussen jongens en meisjes

Niet alle jongeren waren even enthousiast over de imam. Er was een verschil tussen meisjes en jongens. Weliswaar had de imam aanzien bij de meisjes, maar zijn opvattingen over vrouwen wekten de woede op van veel meisjes en jonge vrouwen. Zij vonden dat de imam ('Marokkaanse') culturele elementen mengde met de islam en dat de echte islam vrouwen juist in staat stelt zichzelf te ontplooiën in de maatschappij (bijvoorbeeld door een goede opleiding). Dit vestigt de aandacht op de deelvraag die in hoofdstuk 6 aan bod is gekomen: *Hoe construeren jongens en meisjes hun moslimidentiteit in relatie tot elkaar en tot ouderen met betrekking tot gender?* De beeldvorming onder jongeren is dat de machtsbalans tussen meisjes en jongens aan het veranderen is doordat meisjes het beter zouden doen dan jongens in het onderwijs en doordat meisjes geëmancipeerder zouden zijn dan oudere vrouwen. Deze emancipatie wordt niet altijd positief beoordeeld, maar vaak als 'foute integratie' bestempeld door ouderen en jongens (en soms ook door meisjes). 'Foute integratie' betekent dat meisjes zich (deels) buiten de groep plaatsen door hun 'te Nederlandse' gedrag.

Meisjes nemen een centrale plaats in in de 'identity politics' van jonge moslims omdat zij verantwoordelijk worden geacht voor het reproduceren van de cultuur van de ouders en van de islam. Meisjes liggen, veel meer dan jongens, voortdurend onder het vergroot-

glas van hun moslimomgeving. Het gaat daarbij vooral om het gedrag en de kleding van meisjes. Het gedrag en het lichaam van meisjes vormen daarmee belangrijke symbolische grenzen tussen wat men ziet als de eigen groep en buitenstaanders. De waarden betreffende vrouwelijk gedrag en kleding dienen volgens Buitelaar (2002: 466) om de integriteit van de groep in stand te houden. Meisjes ervaren dat ook buitenstaanders proberen om hun normen aan hen op te leggen, bijvoorbeeld door de vragen die ze krijgen van niet-moslims over de hoofddoek of de negatieve beeldvorming over de onderdrukking van de moslimvrouw. Het gaat hier om de controle over het lichaam van de vrouw dat één van de belangrijkste grensmarkeringen is tussen 'wij' en 'zij' in het islamdebat. Door het politiseren van 'gender' worden jonge meiden inzet van de strijd tussen moslims onderling en tussen moslims en autochtone niet-moslims over de controle over de Marokkaans-Nederlandse moslims in Nederland. De moslimvrouw is hiermee de belichaming (in alle opzichten van dat woord) van het islamdebat, zoals Theo van Gogh en Ayaan Hirsi Ali goed hebben begrepen.

In hoofdstuk 6 heb ik laten zien dat meisjes door hun constructie van de islam proberen gelijkwaardigheid tussen de seksen te bewerkstelligen. Dit doen zij niet door te breken met de islam, maar door erop te wijzen dat eisen met betrekking tot maagdelijkheid ook voor jongens gelden. Hun argumenten kunnen onder Marokkaanse Nederlanders aan kracht winnen doordat zij stellen dat het idee van jongens dat maagdelijkheid voor hen minder belangrijk is niet islamitisch is, maar het resultaat van de 'Marokkaanse' cultuur. Jongens op hun beurt gaan weliswaar mee in de veranderde sekseverhoudingen, maar proberen hun machtspositie zoveel mogelijk te behouden door zich te beroepen op mannelijkheid. De reactie van jongens komt soms tot uiting in machogedrag dat echter ook gezien kan worden als een vorm van rebellie tegen vooroordelen en discriminatie. Het behouden van deze machtspositie lukt maar ten dele, juist omdat meisjes erin slagen succesvol te zijn in het onderwijs en zich geëmancipeerd opstellen met behulp van de islam. Dit doen zij niet alleen naar andere moslims, maar ook naar niet-moslims door stereotypen als de onderdrukte moslimvrouw te bekritisseren met behulp van argumenten uit de islamitische tradities en een verwijzing naar de 'zuivere' islam.

De wijze waarop hun ouders en de niet-moslimomgeving proberen bepaalde normen op te leggen, beperkt jongeren deels in de vrijheid die ze proberen te veroveren. Het maakt het hun echter ook mogelijk om die vrijheid juist te verwerven. De nadruk die ouders leggen op onderwijs is daar één voorbeeld van. Het geeft ouders de mogelijkheid het gedrag van hun dochters te controleren, maar biedt tegelijkertijd meisjes de mogelijkheid een eigen positie

op te bouwen in de maatschappij. Meisjes proberen een eigen positie te verwerven door afstand te nemen van de praktijken en opvattingen van hun ouders, zonder zich volledig te conformeren aan de wensen van buitenstaanders. Daarmee willen zij zich niet buiten de maatschappij en de eigen groep plaatsen, maar er juist middenin en tegelijkertijd hun idee van het authentieke zelf overeind houden. Het zoeken in de islam naar argumenten en rolmodellen die hun zelfstandige positie ondersteunen, speelt daarbij een centrale rol.

9.2.5 Praktijken, voorstellingen en ervaringen

In hoofdstuk 6 is verschillende malen gewezen op de opvatting dat het uiterlijk (van meisjes) in overeenstemming moet zijn met gedrag. Een meisje met een hoofddoek mag niet 'te' vrij met jongens omgaan, want dan is haar intentie niet oprecht en heeft haar hoofddoek geen waarde. Verder geven meisjes voortdurend te kennen dat zij een hoofddoek dragen omdat zij dat zelf willen en niet omdat hun omgeving dat van hen zou vragen. Ze zijn van mening dat Allah van hen vraagt dat ze een hoofddoek moeten dragen, maar willen dit pas doen als ze er 'klaar' voor zijn. Dit samenspel tussen islam als innerlijke overtuiging, uiterlijke gedragingen en het idee van de wil van Allah staat centraal in hoofdstuk 7, waar ik inga op de deelvraag: *Hoe construeren jongeren hun moslimidentiteit aan de hand van praktijken, voorstellingen en ervaringen?*

303

Jongeren stellen weliswaar dat bidden en vasten de belangrijkste pijlers zijn van hun moslimidentiteit, maar in de praktijk zien we grote verschillen onder jongeren in de mate waarin ze hieraan deelnemen. Het gezamenlijk bidden en vasten creëert in hun ogen een verbondenheid met andere moslims en een band met Allah. Toch krijgen andere, meer wereldse, zaken vaak voorrang. In het leven van alledag ligt dan ook niet zozeer de nadruk op het uitvoeren van de praktijken. In de discussies die zij onderling voeren, gaat het wel over die praktijken. De discussies onder jongeren en hun vragen hebben dan betrekking op het tot in detail goed uitvoeren van die praktijken. Veel van deze discussies vinden hun aanleiding in het publieke debat over de islam, gebeurtenissen zoals '11 september' en de moord op Van Gogh en de activiteiten van de salafibewegingen. In de meeste discussies draait het ook om een verinnerlijking van de islam. De islam moet 'uit het hart' komen en Allah lijkt een zeer persoonlijke god te worden die vooral om hulp wordt gevraagd bij de eigen beslommeringen. De nadruk die jongeren leggen op uiterlijk en gedrag is daarmee niet in tegenspraak. Het gaat bij jongeren vooral om de poging het innerlijke te laten weerspiegelen in het gedrag en het uiterlijk. Dit moet gebeuren op een manier die gebaseerd moet zijn op religieuze doctrines en niet op

‘Marokkaanse’ en ‘Nederlandse’ gewoonten. Er is dus duidelijk een wisselwerking tussen het innerlijk en het uiterlijk in de constructie van moslimidentiteit.

De religieuze ervaringen die jongeren opdoen stimuleren en vormen een religieuze gevoeligheid en godsbewustzijn bij jongeren die van invloed zijn op de vorming en activering van een religieus repertoire. De keuzes die jongeren maken uit dat repertoire hangen mede af van de wijze waarop zij hun omgeving interpreteren. De vragen die jongeren hebben komen voort uit de wens om te voldoen aan religieuze verplichtingen, maar ze zijn vooral ontleend aan het sociale en politieke leven op lokaal en mondiaal niveau. Jongeren
304 komen daarbij voortdurend in contact met andere ‘Nederlandse’ culturele repertoires zoals mode, uitgaan, politiek, enzovoorts. Dit betekent dat hun idee van de ‘juiste’ islam en de wil van Allah mede ontleend is aan de hedendaagse lokale en mondiale realiteit. Opvallend is daarbij dat zij zoeken naar sterke morele ijkpunten. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat zij gedrag voortdurend indelen in termen van *halal* en *haram*. De consequentie hiervan is dat de keuze voor en interpretatie van elementen van het religieuze repertoire al snel een morele keuze wordt. Een dergelijke indeling geeft hun een sterke identiteit en houvast in een omgeving die allerlei, soms tegenstrijdige, eisen aan hen stelt. Tegelijkertijd geeft een dergelijke indeling hun het idee dat er geen compromis gesloten wordt en dat ze daadwerkelijk de wil van Allah (de waarheid) volgen.

Om hun repertoires op deze manier te ordenen en te interpreteren moeten ze op zoek naar kennis over de islam. Een van de manieren om dit te doen is een oriëntatie op een universele islam. Deze islam is in ieder geval niet ‘Marokkaans’ en veel jongeren laten zien dat zij Saoedi-Arabië beschouwen als de bakermat van de islam en het land dat de islam het best praktiseert (iets waar overigens veel salafi’s tegenin gaan). Arabisch heeft als taal ook een bijzondere status. Jongeren die het Arabisch goed beheersen verwerven al snel een gezaghebbende status onder leeftijdgenoten. Het zoeken naar gezaghebbende bronnen is ook een manier voor jongeren om hun repertoires te ordenen en te interpreteren en ook hier zien we dat de voorkeur uitgaat naar ogenschijnlijk compromisloze figuren. Religieuze gezagdragers die hun opvattingen aanpassen aan bijvoorbeeld de verwachtingen van Nederlandse politici verliezen daarentegen gezag.¹ Hun positie als zijnde de belichaming van een onaantastbare, eeuwige en universele waarheid wordt uitgehold en daarmee zijn ze niet meer geschikt als ijkpunt voor de opvattingen van jongeren zelf. Het gaat echter niet alleen om het hebben van de ‘juiste’ kennis, maar ook om het gevoel dat jongeren daarbij krijgen. Dit wijst op een aspect waar Sunier (1996: 182 en 209) al aandacht voor vroeg in zijn studie over Turks-Nederlandse organisaties in

Rotterdam. Volgens hem is het bindende element niet zozeer de ideologie van een organisatie, maar vooral de sfeer van deze organisatie en (zoals hierboven al aangegeven) de profilering van de organisatie ten opzichte van niet-moslims (Vgl. Peter 2006: 114, n.16). De keuze voor gezagdragers en voor een bepaald religieus repertoire is ook gebaseerd op vragen die jongeren hebben over de problematische maatschappelijke situatie van Marokkaans-Nederlandse jongeren (zoals de negatieve beeldvorming, overlast, criminaliteit en schooluitval). Dat vinden we bijvoorbeeld terug bij jongeren die een verleden hebben als veroorzakers van overlast. Door dat verleden én doordat ze er met behulp van de islam afstand van hebben genomen, winnen zij aan geloofwaardigheid. Heb ik eerder de claim op respect uitgelegd als kritiek op de Nederlandse samenleving, de sterke indeling in *halal* en *haram* kan gezien worden als kritiek van Marokkaans-Nederlandse jongeren op het gedrag van andere Marokkaans-Nederlandse jongeren.

305

Uit hoofdstuk 7 wordt dus duidelijk dat jongeren geen passieve individuen zijn in het proces van identiteitsvorming, maar daar actief aan bijdragen. Juist doordat zij actieve individuen zijn, kunnen zij hun individuele levensverhalen en ervaringen verbinden met het grotere collectieve verhaal van de islam als wereldwijde religieuze traditie en met de *umma*. De opkomst van de salafibewegingen speelt een rol bij het creëren van het gevoel van verbondenheid met de *umma*. Zij reiken de instrumenten aan (zoals de nadruk op de enigheid van Allah, de eenheid van de moslimgemeenschap en *ji-had*) om zich te verhouden tot die wereldwijde moslimgemeenschap. De verbondenheid met moslims wereldwijd heeft daarmee een spiritueel en sociaal karakter, maar ook een politiek aspect doordat het moslimjongeren de mogelijkheid geeft kritiek uit te oefenen op de internationale en nationale politiek. Behalve de mogelijkheid kritiek uit te oefenen in politiek-religieuze termen, geeft het salafirepertoire hun ook de strategie om zelf in actie te komen.

De loyaliteit naar moslims gaat echter niet ten koste van de loyaliteiten naar de Nederlandse samenleving en Marokkaans-Nederlandse ouderen. Een voorbeeld daarvan is dat jongeren voortdurend vragen stellen en antwoorden willen horen in termen van *halal* en *haram*. Deze termen zijn echter niet zo duidelijk als ze op het eerste gezicht lijken. Over deze termen vinden ook onderhandelingen plaats, bijvoorbeeld wanneer het dragen van een hoofddoek op school verboden is. Zowel het belang van scholing als het dragen van een hoofddoek wordt onderkend en er dient dus een afweging plaats te vinden tussen de verschillende belangen en loyaliteiten. Waar men dus zoekt naar sterke morele ijkpunten is de praktijk vaak veel grilliger en genuanceerder.

9.2.6 Virtuele relaties

306 Een plek waar jongeren geen rekening zouden hoeven te houden met belangen en loyaliteiten van anderen is internet. Hoewel internet in de oorspronkelijke opzet van het onderzoek niet is meegenomen, is na verloop van tijd toch een deelvraag hierover ingevoegd: *Hoe construeren jongeren hun moslimidentiteit op basis van relaties op internet, chatboxen en online groepen (msn en Yahoo)?* Het belang van internet voor identiteitsvorming is zo groot dat het noodzakelijk is ontwikkelingen met betrekking tot internet bij het onderzoek te betrekken. In hoofdstuk 8 wordt deze deelvraag behandeld. Hieruit wordt duidelijk dat internet jongeren een enorme vrijheid geeft om zelf kennis op te doen en te reproduceren, maar dat het idee dat internet mensen in staat stelt bestaande etnische, religieuze en nationale grenzen te overstijgen of dat moslims de mogelijkheid wordt geboden een sterke moslimgemeenschap op te zetten, bijgesteld moet worden. Er is een grote versplintering in religieuze groepen die elkaar online bestrijden en Marokkaans-Nederlandse jongeren hebben, behalve voor salafisites, vooral een voorkeur voor 'Marokkaanse' websites in plaats van 'Turkse' of 'Somalische' islamsites. De strijd tussen verschillende sites en tussen salafigroepen laat vooral zien dat er ook op internet vormen van insluiting en uitsluiting ontstaan.

Naast nieuwe vormen van productie en consumptie van religieuze kennis (tekstgericht, anoniem, boodschappen die afwijken van de reguliere moskeeorganisaties en hun imams), ontstaan er door internet ook nieuwe gezagdragers. Deze nieuwe gezagdragers, vaak jongeren die het Engels en Arabisch goed beheersen, creëren hun eigen sites. Een belangrijk kenmerk van deze gezaghebbende figuren en hun teksten op internet is de fysieke afstand tot de personen. Waar hun ouders zich vroeger en nu vaak wenden tot de plaatselijke imam, kunnen jongeren zich wenden tot gezagdragers die ver weg zitten, tot in Jemen en Saoedi-Arabië aan toe. Door de grote fysieke afstand is deze vorm van religieus gezag ook veel minder dwingend dan bijvoorbeeld dat van een lokale imam. Ook ontstaan er religieuze gezagdragers die vooral een virtueel leven lijken te leiden. Dit zijn vooral jongeren (met name jonge vrouwen) die Arabische en Engelse teksten vertalen en publiceren. De afstand en het virtuele karakter van dergelijke teksten en personen stellen jongeren in staat om zelfstandig hun eigen positie ten opzichte van de religieuze gezagdragers (en hun teksten) te bepalen en deze ook zelfstandig te gebruiken en te reproduceren.

Uit het gepresenteerde materiaal blijkt dat de Marokkaans-Nederlandse jongeren uit Gouda die op internet actief zijn, verschillende repertoires met elkaar combineren om te bepalen wat de

juiste islam is die antwoord geeft op de vragen die zij tegenkomen. Zo kunnen vragen over medische zaken leiden tot antwoorden waar medische informatie gecombineerd wordt met religieuze uitspraken en persoonlijke ervaringen. De verschillende antwoorden die gegeven worden en de verschillende groepen met ieder hun eigen waarheidsclaims roepen vraagtekens op over de relatie tussen de identiteiten online en offline. De Marokkaans-Nederlandse jongeren uit Gouda baseren zich weliswaar vaak op salafiteksten van internet, maar door hun onderlinge discussies en gesprekken vindt er offline een vertaalslag plaats. De versplintering in verschillende groepen (met name salafiegroepen) versterkt het belang van offline discussiëren nog eens. De online constructie van identiteit vervangt daarom niet de offline 'identity politics', maar beide beïnvloeden elkaar, vullen elkaar aan en veranderen elkaar. Deze wisselwerking blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat jongeren een voorkeur hebben voor het chatten met gelijkgestemden. Gelijkgestemden kunnen dan mensen zijn uit dezelfde etnische of religieuze groep. Om dit te kunnen bepalen, verlaten jongeren op internet zich vaak op tekens die duidelijk moeten maken welke achtergrond men belangrijk vindt, bijvoorbeeld via nicknames als 'mocrogirl' of 'mujaheed'. Internet draagt tevens bij aan de identificatie van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims met andere moslims. Door het verspreiden van filmpjes en de overvloed aan teksten over *jihad* worden conflicten die ver weg worden uitgevochten, dichtbij gehaald. Het visuele karakter van films en foto's maakt dat het, ondanks de afstand en het virtuele karakter, gaat om concrete personen van vlees en bloed. Zeker jongeren die vinden dat er een strijd tegen de islam aan de gang is, kunnen op deze manier het idee ontwikkelen dat er niet alleen een spirituele verwantschap tussen moslims hier en daar bestaat, maar dat er ook een verwantschap is op basis van het lijden onder de strijd tegen de islam.

Een andere manier waarop internet de identificatie met de islam bevordert, wordt gevormd door de zogenaamde 'islamitische' sagen waarover wordt verteld in teksten (al dan niet met foto's). Dergelijke wonderverhalen die de grootheid van Allah zouden laten zien of die een sterke morele lading hebben, kunnen vaak op grote belangstelling rekenen. De afbeeldingen en filmpjes op internet zijn te zien als een visuele ruimte waarbij de zintuigen worden geprikkeld en religieuze oriëntaties en repertoires worden gevormd en geactiveerd die ook van invloed zijn op het leven offline. Tevens is duidelijk dat het zoeken naar informatie of chatten over de islam met anderen op zich al als een waardevolle bezigheid wordt gezien. Dit hoeft in de ogen van jongeren niet altijd tot antwoorden te leiden, maar het geeft hun het gevoel actief bezig te zijn om een betere moslim te worden en hun leven in eigen hand te nemen.

9.3 Een zoektocht naar een 'zuivere' islam

9.3.1 Jongeren en hun islam

308

Op basis van het voorgaande kunnen we nu een antwoord formuleren op de hoofdvraag van deze studie: *Hoe construeren Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren tussen 12 en 20 jaar in Gouda hun identiteit als moslim in relatie tot anderen binnen en buiten de eigen groep?* Zoals ik hiervoor al heb laten zien moeten de verschillende dimensies niet te strikt van elkaar gescheiden worden. In het dagelijks leven van jongeren lopen ze voortdurend door elkaar heen en beïnvloeden ze elkaar, zoals heel sterk blijkt uit de in hoofdstuk 8 besproken casus van de uitlatingen van voormalig minister Hoogervorst over moslims en orgaandonatie. Waar de discussie daarvoor vooral gevoerd werd tussen moslims onderling en enkele niet-moslims aan de hand van eigen ervaringen, religieuze en medische argumenten, veranderde dit na de uitlatingen van Hoogervorst in een discussie van moslims tegen niet-moslims met politiek-religieuze argumenten. De ordening tussen de dimensies, de betekenis en het gewicht van de dimensies kunnen dus veranderen al naar gelang de omstandigheden. Dit maakt het lastig om te generaliseren omdat hierdoor een zeer onregelmatig beeld ontstaat van het proces van identiteitsconstructie. Dit wordt nog eens versterkt doordat het zich verdiepen in de islam vaak afhankelijk is van incidenten (zoals '11 september' en de moord op Van Gogh). Dit grillige karakter zien we ook terug in de mate van praktiseren van de islam door de jongeren. Veel jongeren doen mee aan de ramadan, bidden tijdens de ramadan en korte tijd erna, maar dan houdt het weer snel op tot de volgende vastenperiode. Het is dus zeker niet zo dat jongeren allemaal voortdurend bewust bezig zijn met het construeren van hun eigen moslimidentiteit; vaak nemen beslommingen met betrekking tot school, televisiekijken en rondhangen met vrienden een veel belangrijkere plaats in. Wel is het zo dat alle jongeren in mijn onderzoek zeggen hun moslimidentiteit op de eerste plaats te zetten, ongeacht hun kennis en praktiseren van de islam. Eveneens geldt voor alle jongeren dat zij de ervaring hebben door buitenstaanders als moslim gecategoriseerd te worden; iets waar zij zich nauwelijks aan kunnen onttrekken.

Dankzij de behandeling van de verschillende dimensies en de bijbehorende deelvragen kunnen we niettemin toch een patroon ontwaren. De reflectie op de islam door jongeren geschiedt voortdurend in termen van het scheiden van cultuur en religie en een nadruk op authenticiteit, hetgeen moet leiden tot een 'zuivere' islam. We zien dus een samensmelting van moslimidentiteit met het idee van authenticiteit, waarbij bepaalde praktijken een middel zijn om

te voldoen aan de wil van Allah en om het idee van het eigenlijke zelf te realiseren. Tegelijkertijd zijn praktijken zoals bidden en het dragen van de hoofddoek uitingen van hun idee van authenticiteit en moslimidentiteit. Op basis van de geïnternaliseerde tradities, recente maatschappelijke ontwikkelingen en eigen ervaringen vormen jongeren hun eigen idee van hoe de islam zou moeten zijn en wat de wil van Allah is. Dit resulteert in het zoeken naar zeer sterke morele ijkpunten én in het zoeken naar een manier om de verschillende loyaliteiten (met ouders, leeftijdgenoten, moslims en de Nederlandse samenleving) te verzoenen met het idee van de 'zuivere' islam. Het proces van het construeren van een eigen moslimidentiteit door jongeren kan daarom het beste worden omschreven als een zoektocht naar een 'zuivere' islam. De vraag is nu hoe we dit patroon kunnen verklaren. Waarom de keuze voor islam, waarom de nadruk op zuiverheid en waarom heeft het proces het karakter van een grillige zoektocht?

309

9.3.2 De keuze voor islam

Net als autochtone jongeren hebben ook Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren geleerd dat ze keuzes moeten maken en deze moeten verantwoorden. De basis hiervoor ligt in het culturele proces van reflectie dat jongeren in staat stelt zich te verhouden tot hun omgeving en waardoor ze keuzes kunnen maken. De islam is een van de repertoires die hun in dit proces van reflectie ter beschikking staan. Door de religieuze overdracht door ouders krijgen jongeren de islam al zeer vroeg mee. Religieuze ervaringen die jongeren opdoen, de categorisering van hen als moslim door buitenstaanders, solidariteitsgevoelens met andere moslims die hun via moderne media aangereikt worden, vallen in vruchtbare bodem doordat ze bijdragen aan het idee dat de islam bij het eigenlijke Zelf hoort en een identiteit als moslim geloofwaardig, echt en vanzelfsprekend is. De veranderende machtsbalans tussen jongens en meisjes leidt ertoe dat zowel jongens als meisjes zich bezinnen op de verhouding tussen gender en islam. De toenemende nadruk van jongeren op *imaan* (geloof) in plaats van praktijken als bidden is een uiting van de toegenomen reflexiviteit, maar leidt ook tot verdere reflexiviteit door de verschillen in benaderingen en antwoorden die religieuze gezagdragers bieden. Hetzelfde geldt voor de activiteiten van jongeren op internet en de proliferatie in groepen (in het bijzonder de salafiegroepen) en websites die allemaal de 'zuivere' islam aanbieden. De categorisering van Marokkaans-Nederlandse jongeren als moslims door niet-moslims wordt weliswaar als negatief ervaren, maar geeft jongeren tegelijkertijd een platform om zich als moslimburger in Nederland te manifesteren en vormt

een aanleiding om zich te verdiepen in de islam. In vrijwel alle gevallen geldt dat het hier gaat om sociale processen doordat jongeren met elkaar discussiëren, ervaringen uitwisselen en van elkaar leren.

310 Het moslim-zijn wordt door de religieuze overdracht, categorisering en reflectie onderdeel van de habitus en een sterke, als primordiaal beleefde, identiteit die als natuurlijk en vanzelfsprekend ervaren wordt. Op deze manier valt de moslimidentiteit samen met het idee van authenticiteit. De moslimidentiteit is op deze manier niet alleen een cognitief en affectief aspect van iemands leven, maar ook een lichamelijk aspect. Emoties als woede, verdriet, liefde en schuldgevoel uiten zich in lichamelijke kenmerken. Jongeren kunnen het afspelen van de Koran op een cassettebandje als zo overweldigend ervaren dat ze er niet meer naar kunnen luisteren of dat ze ertoe bewogen worden om naar de moskee te gaan. De praktijken, voorstellingen en ervaringen vormen de basis voor een identiteit waarbij een persoon als geheel betrokken is. Identiteit wordt zo een doorleefde identiteit. Jongeren zijn niet alleen passieve ontvangers van overdracht en categorisering, maar spelen een actieve rol in de constructie van moslimidentiteit als natuurlijke en vanzelfsprekende identiteit. Door bijvoorbeeld filmpjes te bekijken van de verschrikkingen in Tsjetsjenië, Afghanistan, Iraq of de Palestijnse gebieden, kan een sterke emotionele binding met andere moslims opgeroepen worden. Mede door moderne media zoals satelliettelevisie en internet zijn dergelijke conflicten niet meer veraf, maar dichtbij en onderdeel van het dagelijks leven. Naast verbondenheid en authenticiteit speelt ook de relatie met Allah een rol bij de wijze waarop jongeren zelf hun doorleefde identiteit scheppen. In deze studie komt dit onder meer naar voren bij 'islamitische' sagen, de Koranervaringen en de wonderafbeeldingen op internet. Door middel van beelden en/of teksten worden ideeën over de barmhartigheid, liefde en almacht van Allah bemiddeld en gedeeld met anderen. Het idee van het transcendente manifesteert zich in concrete verhalen en afbeeldingen en wordt bemiddeld door emoties als ontzag en bovenal verwondering. Waar Allah eigenlijk eeuwig, alomtegenwoordig en almachtig is – en daarmee moeilijk te concretiseren voor gelovigen – zorgen 'sensational forms' zoals de 'islamitische' sagen, de Koran en de wonderafbeeldingen ervoor dat het idee van het transcendente toegankelijk en voorstelbaar is. Daarmee is het transcendente open voor betekenisgeving, zonder dat men het idee kwijtraakt dat het transcendente het menselijk begripsvermogen te boven gaat (vgl. Meyer 2006: 10-11). Het lezen van de Koran, het beluisteren van bandjes of mp3's met de Koran, het uitwisselen van ervaringen en ideeën met betrekking tot 'islamitische' sagen en wonderafbeeldingen, de onderhandelingen met

zichzelf en anderen over het afstemmen van het innerlijk en uiterlijk, zijn uitingen van en dragen bij aan de vorming van religieuze subjecten.

9.3.3 Nadruk op zuiverheid, echtheid en waarheid

Dit verklaart echter nog niet waarom de jongeren zo duidelijk streven naar een sterke, eenduidige identiteit waarbij voortdurend termen als zuiver, puur, echt en waarheid gebruikt worden als absolute termen. Het maakt daarbij niet veel uit of dit om jongeren gaat die bijvoorbeeld regelmatig bidden of niet, of om jongeren die de salafibewegingen volgen of niet. De term 'zuiver' wordt door vrijwel iedereen gebruikt als verwijzing naar een authentieke essentie van de islam die stamt uit de begintijd van de islam en die niet is 'aangetast' door cultuur. De term 'zuivere' islam is een uiting van de sterkere machtspositie van jongeren ten opzichte van hun ouders en niet-moslims en hun loyaliteit met andere moslims in de wereld. Het is immers gebaseerd op hun eigen zoektocht, waarbij men zich afzet tegen de islam van de ouders en tegen de definities van islam die niet-moslims erop nahouden. Het is tevens een manier om die sterke machtspositie en loyaliteit tot stand te brengen. De verwijzing naar de 'zuivere' islam betekent dat jongeren zich in de onderhandelingen op de 'echte' islam baseren, wat hun claims legitimiteit kan geven. Het zoeken naar een islam die universeel is in plaats van 'Marokkaans' geeft hen de mogelijkheid om zich met alle moslims wereldwijd te identificeren in plaats van alleen met Marokkaans-Nederlandse moslims.

311

De uitdrukking verraadt een zekere preoccupatie met het zich ontdoen van alles wat vals of onrein is. Het gebruik van een dergelijk discours kan deels verklaard worden door het begrip 'reinheid' dat ouders op tal van manieren aan jongeren overdragen, bijvoorbeeld door het benadrukken van de reine staat die nodig is voor het gebed of door het beklemtonen van de vastenperiode als periode van lichamelijke en geestelijke reiniging. Een nauwgezette uitvoering van rituelen kan de reine status bevorderen, terwijl een zondige daad of een foutje een ritueel volgens de jongeren geheel ongeldig kan maken. De discussies van jongeren over de kleinste details van het bidden en vasten kunnen dan ook gezien worden als een manier om er zeker van te zijn dat rituelen inderdaad bijdragen aan een reine status en niet teniet worden gedaan door 'foutjes'. Dergelijke 'foutjes' kunnen ontstaan door een gebrek aan kennis over de uitvoering van rituelen of doordat men bezwijkt voor de verleidingen van de maatschappij, maar ook doordat de uitvoering van rituelen is beïnvloed door culturele gebruiken uit het land van herkomst van de ouders. Daardoor is de islam van de ouders niet meer dezelfde als de 'echte' islam.

Zuiverheid en reinheid hebben, zoals gesteld, ook betrekking op het innerlijk. Daarmee komt het aspect van authenticiteit weer om de hoek kijken. De 'zuivere' islam en authenticiteit zijn nauw met elkaar verbonden geraakt. Het wordt door jongeren én ouderen gezien als een teken van oprechtheid wanneer iemand de islam praktiseert omdat hij of zij dat zelf wil en niet omdat anderen dat verlangen. Daarnaast spreken jongeren ook voortdurend over islam en moslim-zijn in termen van 'jezelf zijn'. Daarbij hoort ook de preoccupatie van jongeren met waarheid. Jongeren hebben het idee dat zij door het opdoen van kennis op een systematische manier (met behulp van de juiste gezagdragers) automatisch tot de essentie van de islam komen.² In het beschreven conflict met de imam beroepen jongeren zich op 'de waarheid' en vinden ze dat ouderen hen daarin moeten volgen. Dit laat zien dat jongeren zich de islam eigen moeten maken, maar ook dat ze de islam en het gezag daarover zich toe-eigenen. De waarheid is absoluut en eenduidig in de ogen van deze jongeren. Wat daarvan afwijkt is onecht, onwaar en niet authentiek. Het idee van jongeren is dat de moslimidentiteit en authenticiteit niets waard zijn wanneer deze gebaseerd zijn op 'onwaarheid'. Daarom zoeken ze naar sterke morele ijkpunten die een uitdrukking zijn van die absolute en eenduidige waarheid. Daarmee creëren ze een sterke identiteit en proberen ze hun idee van authenticiteit te handhaven en tot stand te brengen.

9.3.4 De grillige zoektocht

Deze nadruk op een sterke identiteit, zuiverheid en authenticiteit lijkt te botsen met een ander kenmerk van de praktijk van alledag zoals die in deze studie naar voren komt. Jongeren zijn zeer grillig in hun gedrag en lijken voortdurend te schipperen tussen verschillende loyaliteiten. Dit betekent dat zij hun eigen definitie van islam en moslimidentiteit niet zomaar kunnen praktiseren, maar altijd rekening moeten houden met hun omgeving. Op deze manier vindt er, naast het zich toe-eigenen van de islam, tegelijkertijd ook een vervreemding van plaats doordat de definities van islam en moslimidentiteit van anderen ook meetellen. Het schipperen betekent dat jongeren voortdurend zoeken naar een evenwicht tussen hun eigen idee van de 'zuivere' islam en de eigen authenticiteit aan de ene kant en het tegemoet komen aan de wensen en verwachtingen van anderen. Deze ambivalentie in de constructie van de moslimidentiteit is echter niet zo'n tegenstelling als het lijkt, maar stelt jongeren juist in staat om op meerdere schaakborden tegelijkertijd te spelen. De meeste jongeren willen de relatie met ouders, leeftijdgenoten en de Nederlandse maatschappij niet verbreken en dat betekent dat erkenning van hun authenticiteit en moslimidentiteit

noodzakelijk is. Het zoeken naar authenticiteit vindt weliswaar plaats door het zoeken naar morele ijkpunten, maar authenticering van hun praktijken kan alleen plaatsvinden in relatie met anderen.

Het zoeken naar een sterke identiteit, zuiverheid, waarheid en authenticiteit kan dus alleen slagen wanneer jongeren zich weten te verhouden tot bestaande tradities en tot de sociale omgeving. Dit verklaart waarom jongeren zeggen de islam te willen ontdoen van 'Marokkaanse' tradities of te zoeken naar religieuze gezagdragers en andere morele ijkpunten (zoals *halal* en *haram*) die hun een religieus repertoire aanbieden dat niet-Nederlands is. Het zoeken naar een eigen identiteit overstijgt op die manier de tegenstelling tussen 'Nederlands' en 'Marokkaans'. Het streven naar authenticiteit en naar de 'zuivere' islam wordt op deze manier vooral een preoccupatie met inauthenticiteit, onzuiverheid en onwaarachtigheid van bestaande tradities en hun omgeving. Jongeren nemen daarbij inhoudelijk afstand van de Nederlandse samenleving en hun ouders, zonder hun loyaliteiten daarmee geweld aan te doen.

313

Concluderend kunnen we stellen dat de religieuze overdracht, de toenemende aandacht voor islam, de opkomst van de salafibewegingen en de eigen ervaringen, maken dat de islam het kader is waardoor de jongeren kunnen reflecteren op wie ze zijn, over wie en wat ze willen worden. De vragen die jongeren stellen over de islam, de verschillende wijzen waarop meisjes de hoofddoek dragen, de religieuze teksten die zij van internetsites (vaak salafisites) downloaden, zijn nauw verbonden met lokale en internationale religieuze, politieke en maatschappelijke ontwikkelingen in deze tijd. Het idee van 'zuiverheid' en waarheid speelt daarbij op drie manieren een rol. Het is ten eerste een uiting van hun moslim-zijn en een middel om een 'goede' moslim te worden. Ten tweede is het een manier om deel uit te maken van de eigen groep en de Nederlandse samenleving, zonder daarbij afbreuk te doen aan het idee van een eigen authenticiteit. En ten derde dient het om hun positie in onderhandelingen met anderen te versterken: hun idee van de islam is immers gebaseerd op waarheid en zuiverheid (en het idee van degene die het daarmee oneens is dus niet). Jongeren construeren hun authenticiteit en identiteit echter niet op eigen houtje. De omgeving bepaalt mede het kader waarbinnen ze dit kunnen doen en jongeren zijn afhankelijk van de relaties met anderen om erkenning voor hun identiteit en authenticiteit te krijgen. Dit betekent dat jongeren weliswaar zoeken naar sterke morele ijkpunten, maar tegelijkertijd zoeken naar een manier om al die loyaliteiten te managen waardoor ze moeten gaan schipperen. Dit proces resulteert in een doorleefde constructie van moslimidentiteit. Een doorleefde identiteit heeft zowel betrekking op het innerlijk als het uiterlijk en wordt emotioneel, zintuiglijk en lichamelijk beleefd. Deze door-

leefde identiteit kan weliswaar ervaren worden als een zeer sterke primordiale loyaliteit, maar is de facto nauw verbonden met de huidige tijd en plaats waar jongeren leven en dat geldt ook voor de interpretaties ervan.

314

Dat jongeren voortdurend moeten schipperen om de verschillende relaties in stand te houden is niet zo'n bijzonder fenomeen dat alleen zou gelden voor moslimjongeren. Ambivalentie is een gebruikelijk verschijnsel, aangezien iedereen te maken heeft met meerdere culturele repertoires en verschillende verwachtingen met betrekking tot de gewenste rolpatronen (vgl. Zine 2001: 401 en 419). De problemen voor jongeren ontstaan daarbij niet als gevolg van het schipperen tussen aan de ene kant trouw aan hun idee van het eigenlijke Zelf en de wil van Allah en aan de andere kant loyaliteiten naar anderen toe. De idee dat islam in het hart zit en dat islam geleerd moet worden, geeft hun genoeg ruimte om te kunnen schipperen en toch hun idee van authenticiteit vast te kunnen houden. Dit betekent namelijk dat jongeren niet alles correct hoeven te doen en er ruimte is om te experimenteren. Ze zijn immers jong en kunnen niet alles weten van de islam. Het leerproces en de persoonlijke groei die jongeren moeten doormaken, is onderdeel van hun moslimidentiteit. De problemen ontstaan vooral doordat zij de ervaring hebben voortdurend verantwoording te moeten afleggen en duidelijk te moeten maken waar hun loyaliteiten liggen. Dit draagt bij aan primordialisering doordat de loyaliteiten absoluut worden gemaakt. Jongeren worden dan gedwongen te kiezen tussen of 'Nederlands' of moslim. Niet alleen de loyaliteiten worden absoluut, ook de kwaliteiten die eraan toebedeeld worden, worden absoluut door de connotaties van goed en fout die gepaard gaan met deze loyaliteiten. Het idee dat ambivalentie in dergelijke antwoorden door niet-moslims niet op prijs gesteld wordt, beperkt het vermogen van de jongeren om op meerdere fronten te acteren en om op al die fronten erkenning te krijgen voor hun eigen constructie van de moslimidentiteit en hun eigen idee van authenticiteit. Met andere woorden, de problemen voor jongeren ontstaan niet zozeer door ambivalentie, maar doordat bij henzelf en anderen het idee ontstaat dat die ambivalentie niet acceptabel is.

9.4 Radicalisering als kritisch perspectief

Het managen van de verschillende culturele repertoires en loyaliteiten en het idee van authenticiteit worden dus bemoeilijkt wanneer deze loyaliteiten niet alleen als verschillend worden ervaren door buitenstaanders, maar ook als tegenstrijdig of zelfs vijandig. Deze indruk kan bestendig worden wanneer jongeren ervaren dat er een strijd tegen de islam aan de gang is. Het idee dat de islam

wordt aangevallen kan, door de nadruk op individuele authenticiteit, leiden tot het idee dat de persoon zelf en iemands levenswijze worden aangevallen. Het idee dat de hele groep bedreigd wordt evenals iemands eigen wijze van bestaan, draagt er mede toe bij dat loyaliteit met andere moslims én trouw aan het eigenlijke Zelf als heilig worden beschouwd. Alleen door een dergelijke loyaliteit te handhaven en om te zetten in daden, kan de eigen groep en de eigen levenswijze worden gered. Gibson (2006: 686) laat dit zien in een onderzoek naar identiteit en tolerantie in Zuid-Afrika. Het idee dat de eigen levenswijze van de groep bedreigd wordt, houdt sterk verband met het hebben van intolerante opvattingen ten opzichte van buitenstaanders. Het idee dat een dergelijke bedreiging bestaat heeft vooral te maken met externe factoren zoals criminaliteit, terreur en oorlog (Gibson 2006: 695).

315

Dit idee van bedreiging van de eigen levenswijze is wezenlijk om het verschijnsel van radicalisering te kunnen begrijpen. De opkomst van de salafibewegingen speelt daarbij een belangrijke rol. Door hun nadruk op *tawheed*, en door sommige bewegingen ook op *jihad*, worden de strijd in Irak en Afghanistan, de Palestijnse gebieden en de slechte maatschappelijke positie van Marokkaans-Nederlandse moslims in Nederland in een religieus kader gezet. De conclusie is dan snel getrokken dat deze problemen worden veroorzaakt door een gebrek aan *imaan* waardoor moslims hun natuurlijke, door Allah gegeven eigenlijke Zelf verloochenen en bezwijken voor de verleidingen van de duivel. Deze indruk wordt versterkt door teksten van *jihadi*-geleerden die in groten getale in het Engels en het Nederlands verkrijgbaar zijn en ook door de propagandafilms uit bijvoorbeeld Tsjetsjenië die op internet rondzwerven.

Dit betekent dat we op een andere manier naar radicalisering moeten kijken dan auteurs als Heelas (1996), Castells (1997) en Roy (2004). Volgens Heelas (1996: 4) en Roy (2004: 22-25) dienen religieuze jongeren hun reflectie op de eigen identiteit en het Zelf te verzoenen met de moderniteit en religie. Degenen die dat lukt, zouden een moderne liberale versie van de islam aanhangen, terwijl anderen zich tot het fundamentalisme zouden richten. De ontraditionalisering en de scheiding tussen cultuur en religie zouden niet kunnen ontstaan wanneer individuen zich nog steeds onderdeel voelen van een groter geheel. Dit is een van de redenen waarom, volgens Roy (2004: 269), deculturalisering vooral fundamentalisten aantrekt. Een soortgelijke redenering vinden we ook terug bij Castells (1997: 26), die christelijke en islamistische vormen van fundamentalisme vooral ziet als verzetsidentiteiten die voortkomen uit een gevoel van uitsluiting en het gevoel geen controle meer te hebben over het eigen leven als gevolg van processen van mondialise-

ring. In het kort gezegd: wanneer reflectie een manier is om religie te verzoenen met het moderne leven, dan zijn de radicalen degenen bij wie dat mislukt is en de modernen degenen die daar wel in geslaagd zijn. Onderzoeken naar radicalisering onder Nederlandse moslimjongeren lijken van eenzelfde vooronderstelling uit te gaan. Buijs *et al.* (2006) stellen onder meer dat een modernisering van het geloof erop neerkomt dat gelovigen de waarheidsclaim van een religie afwijzen, pluralisme accepteren en flexibel zijn in hun religie. Deze modernisering kan een stimulans zijn voor de democratische participatie van moslims, maar dit moderniseringsproces kan volgens Buijs *et al.* ook een tegenreactie oproepen die tot radicalisering leidt (vgl. Sloomman en Tillie 2006: 49).

In plaats van de ontwikkelingen te persen in dichotomieën als radicalisering en democratie of modernisering en traditie, kunnen we het streven naar de tijd van de ‘zuivere’ islam beter zien als een manier waarop jongeren zich kunnen verhouden tot de huidige moderne tijd en antwoorden kunnen vinden voor vragen die zich in het hier en nu voordoen. Ook al is er sprake van afbraak van oude sociale structuren, individualisering en deculturalisering, er is eveneens sprake van een opbouw van nieuwe gezagsverhoudingen. Dit gebeurt door de productie van nieuwe kennis (nieuwe theologische interpretaties van de bronnen), nieuwe manieren van verspreiding daarvan (internetsites, religieuze centra), nieuwe vormen van controle daarover bij de consumenten daarvan (lokale imams en lekenpredikers, of lokale leiders) en aanpassing aan lokale omstandigheden door moslims (en dus culturalisering). We kunnen stellen dat het zoeken naar de ‘zuivere’ islam betekent dat jongeren teruggrijpen op wat zij zien als repertoires uit de tijd van de profeet Mohammed en dat deze repertoires gemoderniseerd worden door ze te kiezen, te ordenen en te interpreteren op basis van de sociale, culturele en politieke omstandigheden van de 21ste eeuw (Dorraj 1999: 235).³ Zo blijkt naar mijn mening uit de interviewfragmenten uit de studie van Buijs *et al.* dat veel jongeren niet zozeer per definitie democratie afwijzen, maar dat zij de islam gebruiken als kritisch perspectief voor wat zij zien als de uitwassen van democratie (vgl. De Koning 2008). Die jongeren oefenen kritiek uit op corruptie in het Midden-Oosten en bekritisieren het feit dat zij door belasting te betalen mede moeten bijdragen aan de strijd tegen moslims in Irak en Afghanistan. Ze laten vooral een gebrek aan vertrouwen in het Nederlandse democratische systeem zien omdat dat volgens hen moslims benadeelt omdat het moslims zijn. Voor de relatie tussen radicalisering en moderniteit betekent dit dat: ‘Rather than being a simple return to religious resources and a withdrawal from modernity, Islamism is an attempt to cross-fertilize the two. [...] Islamic fundamentalism, [...], enables Muslims to participate col-

lectively and critically in worldly affairs' (Göle 2000: 98).

De zoektocht naar de 'zuivere' islam is te zien als een poging tot rationalisering en legitimering van emoties zoals woede, verwarring, frustratie en vernedering. Door de creatie van een 'zuivere' islam worden deze emoties begrijpelijk, tastbaar, hanteerbaar en gerechtvaardigd. De salafibewegingen bieden jongeren een repertoire aan waarin de complexe en soms tegenstrijdige werkelijkheden van moderne samenlevingen begrijpelijk worden. Hun versie van de 'zuivere' islam geeft hun een krachtige identiteit met een gevoel van morele superioriteit. Zij horen immers tot de 'triumfantelijke groep' en zijn dus de 'echte ware' moslims die later het Paradijs zullen erven. Daarbij moet gezegd worden dat veel jongeren in dit onderzoek nauwelijks op de hoogte zijn van de theologische discussies omtrent bijvoorbeeld *jihad* en *tawheed*, maar daaraan wel idealen ontleen van strijden tegen onrecht en het streven naar eenheid en verbondenheid. Dat jongeren zich aangetrokken voelen tot de salafibewegingen betekent daarmee nog niet dat zij geneigd zijn tot geweld en antidemocratisch zijn. Een groot deel van de salafi-jongeren trekt zich terug in eigen kring en probeert aan *da'wa* (missie) te doen. Doordat zij zich ophouden in een kring met gelijkgestemden zal het ook gemakkelijker zijn om erkenning te krijgen voor hun eigen authenticiteit en moslimidentiteit. Andere salafi-jongeren bemoeien zich bijvoorbeeld op internet wel actief met de politiek en het democratische systeem. Er is echter ook een groep jongeren voor wie *da'wa*, dialoog of democratie te slappe middelen zijn om de dreiging te keren. *Jihadi's* hebben gebruikgemaakt van een mechanisme dat we vaker zien bij militante jongerengroepen en in de hiphopcultuur, namelijk een toe-eigening van negatieve stereotypen. Deze identiteit wordt extra krachtig doordat het niet-moslims en andere moslims afschrikt. Het negatieve imago van de islam die gewelddadig, gevaarlijk en intolerant zou zijn, hebben zij overgenomen en in sommige gevallen hebben ze de gewelddadige *jihad* zelfs tot zesde zuil van de islam gemaakt (De Ley 2005). De enige mogelijkheid om de bedreiging van hun levenswijze te keren is het voeren van een gewapende strijd: de gewelddadige *jihad*. Voor hen is de islam niet alleen een kritisch perspectief op die moderniteit, maar het enig mogelijke antwoord op een moderniteit die erop uit is de islam te vernietigen. In een dergelijk perspectief gaat het om een strijd tussen goed en kwaad, waarbij de *jihad* voor deze jongeren een strijd is voor het goede.

317

9.5 Tot slot

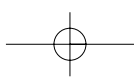
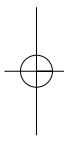
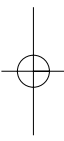
In dit onderzoek hebben we kunnen zien hoe jonge Marokkaans-Nederlandse moslimjongens en -meiden uit Gouda hun religieuze

identiteit construeren binnen alle relaties waar ze mee te maken hebben. Deze jongeren hebben, zoals alle jongeren, verschillende wensen, behoeften, loyaliteiten, opvattingen en gedragingen. De zoektocht naar een 'zuivere' islam die centraal staat in hun constructie van moslimidentiteit biedt hun een paraplu waaronder allerlei, soms tegenstrijdige, ontwikkelingen kunnen samenkomen. Het materiaal dat verzameld is voor dit onderzoek dateert van de periode 1999 t/m juli 2005 (tot en met het proces tegen Mohammed Bouyeri). Na die periode zijn er de nodige gebeurtenissen geweest die moslims en islam in het middelpunt van de aandacht hebben gehouden: de bomaanslagen in Londen, de rellen in de Franse voorsteden, de rechtszaak tegen de hofstadgroep, de affaire met de Deense cartoons, de uitspraken van Paus Benedictus XVI over de islam en de uitspraken van imam Fawaz Jneid over Theo van Gogh en Ayaan Hirsi Ali. In enkele gevallen is in deze studie wel verwezen naar die zaken (onder andere de cartoonaffaire), aangezien in vrijwel alle zaken de positie van jongeren zeer belangrijk is. Het zijn jongeren die zich het meest opvallend roeren in de publieke debatten, zij organiseerden de kleine demonstraties naar aanleiding van de cartoonaffaire en zij oefenen felle kritiek uit op bestaande moslimorganisaties. Het toenemende opleidingsniveau, het toenemende aantal weblogs van moslims en hun pogingen zich te organiseren doen vermoeden dat met verdergaande integratie hun rol als moslim in het publieke domein eerder groter zal worden dan kleiner. Een van de kwesties die open blijven na dit onderzoek is de vraag hoe jonge moslims hun ideeën van moslim-zijn combineren met burgerschap. Dit is een vraag die van belang is voor het verschijnsel radicalisering, maar ook voor de positie van religie in het publieke domein. Zowel de hierboven genoemde gebeurtenissen als dit onderzoek laten zien hoe ook niet-moslims zich bemoeien met de islam en hoe ook niet-moslims een beeld kunnen construeren met behulp van de islam. Een dergelijke 'bemoeienis' beperkt niet alleen de wijze waarop moslims zich kunnen presenteren, maar geeft hun juist ook een platform voor hun publieke uitingen.

Een bijzondere positie in dit onderzoek wordt ingenomen door de eerste generatie; in het bijzonder de ouders van de betrokken jongeren en de moskeebestuurders. Maar al te vaak worden ontwikkelingen onder jongeren afgezet tegen deze eerste generatie, zonder de veranderingsprocessen die deze mensen zelf hebben doorgemaakt (bijvoorbeeld in hun houding ten opzichte van het onderwijs) in de analyse te verdisconteren. Daarmee is de generatiekloof min of meer ingebakken in het wetenschappelijk onderzoek. De geringe belangstelling die er bestaat voor veranderingen onder de eerste generatie lijkt een houding te weerspiegelen die erop neerkomt dat de eerste generatie is afgeschreven. Met name in

de interne 'identity politics' van jonge moslims speelt deze eerste generatie echter nog steeds een grote rol als doorgever van tradities en als stimulans voor de religionisering, maar ook als een groep die de band met hun jongeren in stand probeert te houden. Hernieuwde aandacht voor deze groep is noodzakelijk om interne processen onder moslims te kunnen begrijpen.

Ik heb geprobeerd in deze studie te laten zien dat (jonge) moslims vanuit verschillende dimensies benaderd dienen te worden. Het gaat zowel om hun onderlinge relaties als om de relaties met niet-moslims. Bij beide dimensies spelen de andere dimensies, religieuze praktijken en voorstellingen, genderverhoudingen en internet een grote rol. De verschillende dimensies beïnvloeden elkaar en hangen met elkaar samen. Dit is niet alleen van belang voor wetenschappelijk onderzoek, maar ook voor beleidsmakers. Dit onderzoek laat zien dat de praktijk van alledag onder jonge moslims veel complexer en soms tegenstrijdiger lijkt dan met stereotype beeldvorming en simpele beleidscategorieën gevangen kan worden. De wijze waarop jonge moslims hun religie kunnen beleven en kunnen manifesteren wordt beïnvloed door andere moslims, maar ook door niet-moslims. Vooral jonge Marokkaans-Nederlandse moslims die hier geboren en getogen zijn, laten zich niet eenvoudig wegzetten als vreemdelingen en accepteren niet dat de islam nog steeds als een vreemd element gezien wordt. Zij eisen een volwaardig burgerschap. Dat zij zich op kritische wijze, al dan niet vanuit hun religie, opstellen ten opzichte van allerlei aspecten van de Nederlandse maatschappij zou dan ook verwelkomd moeten worden. Een van de grootste risico's is nu dat dergelijke kritische jongeren onmiddellijk worden weggezet als jongeren die (nog steeds) niet geïntegreerd zijn of zelfs radicaal zijn. Dat creëert een situatie waarin dergelijke jongeren zich, misschien onterecht maar wel begrijpelijk, inderdaad geen integraal onderdeel van deze samenleving voelen en zich ervan afkeren.



Noten

I Inleiding

321

- 1 In deze studie gebruik ik Marokkaanse Nederlanders en (bijvoorbeeld) Marokkaans-Nederlandse jongeren om migranten uit Marokko en hun nakomelingen aan te duiden. Hoewel in het populaire spraakgebruik (ook door de jongeren in dit onderzoek) in de media en in de politiek vooral de termen Marokkaans en Marokkanen gebruikt worden, zijn deze naar mijn mening niet precies en zorgvuldig. Het gaat immers om een groep mensen die zich in Nederland bevindt, deelneemt aan de Nederlandse samenleving en beïnvloed wordt door sociale, economische, politieke en juridische ontwikkelingen in Nederland gedurende lange tijd. In verband met de leesbaarheid en begrijpelijkheid van de tekst, gebruik ik in enkele gevallen de termen Marokkaans, Nederlands (of varianten daarop) tussen aanhalingstekens. Daarmee wordt aangegeven dat het gaat om de wijze waarop mensen (of organisaties) zichzelf identificeren en/of anderen categoriseren.
- 2 De namen in dit fragment zijn gefingeerd. Dit geldt voor alle namen van jongeren die in deze studie gebruikt worden. In dit specifieke fragment zijn ook de omstandigheden iets aangepast. Alle citaten in de logboeken en interviewfragmenten die in deze studie voorkomen, zijn zoveel mogelijk letterlijk overgenomen en niet gecorrigeerd op taal.
- 3 Andere discussies gingen bijvoorbeeld over de loyaliteit van moslimmigranten en over het hebben van een dubbele nationaliteit (zoals in het geval van Mohammed Bouyeri); zie bijvoorbeeld De Hart (2005).
- 4 Bijvoorbeeld: Bernard Hulsman 'De Koran is wel degelijk een bruter boek dan de bijbel', in *NRC Handelsblad* 11 november 2004 en Afshin Ellian 'Koranverzen zijn een geestelijke drug voor jihadisten', in *NRC Handelsblad* 13 november 2004.
- 5 Zie bijvoorbeeld de discussie op Islaammail.com: <http://www.islaammail.com/iframe/forum-posts.asp?TID=2734>
- 6 Zie bijvoorbeeld de discussie op Islaamonline.nl: <http://www.islaamonline.nl/cgi-bin/forum/YaBB.pl?board=Algemeen&action=display&num=1099386130&start=19>.
- 7 Deze alinea is deels gebaseerd op Boender en De Koning (2005).
- 8 Dit laatste komt bijvoorbeeld terug in de Rotterdamse debatserie Islam en integratie (Rotterdam 2005: 24).
- 9 Voorbeelden van opinieleiders die hierop gewezen hebben zijn Mohammed Benzakour, Anja Meulenbelt en op internet bijvoorbeeld de schrijvers van weblog Wijblijvenhier.nl
- 10 Een van de uitzonderingen voor Nederland is de studie van Demant (2005).

- 2 Moslims en moslimidentiteit. Identiteit, authenticiteit, reflectie en islam van jongeren in een moderne samenleving
 - 1 Een dergelijke opvatting van secularisering doet vermoeden dat hier een vorm van 'ontkerkelijking' (het verminderen van de deelname aan rituelen in instituties) bedoeld wordt.
 - 2 'Transempirische werkelijkheid' is een term van Armin Geertz. Deze term is mede bedoeld om de tegenstelling tussen sacraal en profaan te overstijgen. Het gaat er niet om een algemeen geldende definitie van religie te geven, maar om een analytisch onderscheid te kunnen maken tussen etnisch en religieus. Zowel etnisch als religieus verwijst hier naar praktijken, voorstellingen en ervaringen op basis waarvan mensen de wereld om hen heen betekenis geven. We dienen daarbij in het achterhoofd te houden dat de scheiding tussen een religieuze manier van betekenis geven en een andere (zeg maar seculiere) manier van betekenis geven geen universele geldigheid heeft. Asad (1993: 29) stelt bijvoorbeeld dat een universele definitie van religie onmogelijk is, aangezien het begrip religie zelf een historisch construct is. Volgens Asad (1993: 272) is de scheiding tussen wat sacraal en profaan is een historisch construct doordat liberale staten (onder meer om sociale rust te bewerkstelligen in een samenleving met religieuze diversiteit) een scheiding tussen het sacrale en profane bewerkstelligen waarbij religie naar het privé-domein wordt verwezen (waar diversiteit wel mogelijk is). Waarheidsclaims die niet met de rede te verklaren waren, werden als transcendent gekwalificeerd en verwezen naar het privé-domein (Asad 2003: 35-36). Het hanteren van een rigide scheiding tussen sacraal en profaan (of religieus en etnisch in dit geval) is daardoor geen neutraal perspectief, maar eerder een seculariserend perspectief. Het probleem is echter dat ieder concept te beschouwen is als een specifiek historisch construct met alle nadelen van dien. Voor de mensen die we onderzoeken is het onderscheid tussen etnisch of religieus wel van belang. De term 'transempirisch' heeft naar mijn mening voordelen in deze studie omdat het de rigide scheiding tussen profaan en sacraal overstijgt, maar wel rekening houdt met verwijzingen van gelovigen naar Allah, het paradijs of het hiernamaals zonder daar verder een absoluut oordeel over te hebben. 'Transempirisch' betekent immers niet dat het bestaan van Allah of het paradijs niet waar is; voor gelovigen kan dit immers wel degelijk een realiteit zijn. Het gegeven dat zij dit voor waar aannemen is van invloed op hun denken en handelen en dient daarom meegenomen te worden in de analyses. De verwijzingen naar Allah of het paradijs zijn verwijzingen naar transcendente noties die van belang zijn voor zingevingprocessen, maar die niet kunnen worden vastgesteld of gelogenstraft door wetenschappelijk empirisch onderzoek. Overigens is transempirisch 'slechts' het onderscheidende kenmerk ten opzichte van etnische identiteit, maar religieuze identiteit kan niet gereduceerd worden tot de verwijzing naar het transempirische. Moslimidentiteit kan in relatie tot de *umma* bijvoorbeeld zowel spirituele kwaliteiten hebben als kwaliteiten waarbij de nadruk ligt op verwantschap. Tegelijkertijd kan een etnische identiteit door verwijzing naar een mythisch verleden ook transempirische kwaliteiten krijgen. Waar het om gaat is dat de transempirische verwijzing niet als vanzelfsprekend wordt aangenomen, maar dat bijvoorbeeld onderzocht wordt hoe gelovigen hun beeld vormen van wat Allahs wil is.
 - 3 Handler (1986) laat aan de hand van Trilling (1971) zien hoe de concepten 'sincerity' (oprechtheid) en 'authenticity' vanaf de Middeleeuwen in Europa opkamen, waarbij authenticiteit langzaam maar zeker oprechtheid ver-

dringt als centraal begrip in een individualistisch wereldbeeld. Oprechtheid als centraal begrip kwam op naarmate iemands sociale positie minder belangrijk werd geacht om diens Zelf te definiëren. Doordat het belangrijker werd om de nadruk te leggen op iemands Zelf, los van sociale status en hiërarchie, kwam de vraag op naar de overeenstemming tussen iemands sociale positie en zijn of haar sociale rol en het ware Zelf van die persoon. Oprechtheid is een sociaal begrip aangezien oprechtheid noodzakelijk is voor anderen en dient om de sociale relaties tussen personen eerlijk te houden (Trilling 1971: 9 en 37 in Handler 1986: 3). De nadruk ligt op oprechtheid in sociale relaties en veel minder op het individuele Zelf. Dit is een verschil met authenticiteit waarbij de nadruk ligt op het individuele Zelf en veel minder op de sociale rollen die we spelen.

- 4 Voor een uitgebreide discussie over het Zelf, identiteit en cultuur zie Sökefeld (1999).
- 5 Van Harskamp (2000) laat zien dat dit niet alleen geldt voor islam, maar voor betrokkenheid bij religie in het algemeen.
- 6 De discussies in Nederland na '11 september' maken duidelijk dat het van groot belang is dit proces nauwgezet te volgen en in kaart te brengen.
- 7 Dit moet niet verward worden met het Zelf. Zelfontwikkeling en bijvoorbeeld ook zelfbewustzijn heeft betrekking op een preoccupatie met het Zelf.
- 8 Een uitzondering hierop zijn wellicht jeugdbendes zoals 'the Bloods' en 'the Crips' in de vs.
- 9 Dit neemt niet weg dat vrouwen wel degelijk een actieve rol als moslimburger spelen.
- 10 Onderhandelen met zichzelf betekent hier dat jongeren in de reflectie over identiteit en het Zelf voortdurend zichzelf de vraag stellen in hoeverre bepaalde praktijken en voorstellingen stroken met hun eigen normbeelden, doelstellingen en andere referentiepunten die zij zich eigen hebben gemaakt (bijvoorbeeld de opvattingen van ouders, leeftijdgenoten, imams of hun voorstelling van de wil van Allah).
- 11 Zie: 'Jihad taboe als voornaam kind', in *Het Parool*, 14-12-2004: <http://www.parool.nl/nieuws/2004/dec/14/p3.html>.

323

3 *Kafir* en Hollandse Berber. Verantwoording en reflectie op de relatie tussen onderzoeker en onderzoeksgroep

- 1 RCJ staat voor Regionaal Centrum Jeugdhulpverlening. Het Woonhuis is een jeugdhulpverleningsinstelling die is voortgekomen uit Stichting Release (Jeugd- en volwassenenhulpverlening) en later is gefuseerd met RCJ. De nieuwe instelling RCJ is inmiddels gefuseerd met STEK Jeugdzorg.
- 2 De tabellen 1 en 2 zijn ontleend aan Duchateau en Ferwerda (2002).
- 3 Zie bijvoorbeeld de discussie over 'Veiligheid in Gouda' op Gouda-online.nl: <http://www.gouda-online.nl/postt49.html>.
- 4 Onder andere de Raad van Kerken is daar zeer actief in geweest. Een zeer interessant project is ook Boughaz. Zie www.boughaz.nl.
- 5 In dit project van Bartels heb ik onderzoek gedaan naar de zienswijze van Marokkaanse jongens en hun vaders op problemen in het Goudse onderwijs en de relatie met onderwijshulpverlening (De Koning 1997).
- 6 In The Digital Library van The Islamic Architecture Community Archnet.org zijn afbeeldingen te vinden van moskee An Nour en de minaret: <http://archnet.org/library/sites/one-site.tcl?site-id=1816>.
- 7 Deze periode van verdieping overlapt deels de periode van verkenning om zo de thema's te kunnen aanscherpen.

- 8 In dit onderzoek is geen informatie gebruikt uit de dossiers van de jeugdhulpverlening. Alle informatie in dit onderzoek over mogelijke problemen tussen ouders en kinderen of kinderen en school, is verzameld in de interviews of informele gesprekken met de jongeren die wisten dat ik 'een boek over hen ging schrijven'.
 - 9 Deze reis heeft plaatsgevonden van 3 mei 2002 tot 31 mei 2002 en is mede mogelijk gemaakt door een reissubsidie van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO, dossiernr. R 52-1008).
 - 10 In totaal beslaat dit materiaal ongeveer 4,8 Gb.
 - 11 Abdul bedoelt hier niet letterlijk hadiths; deze staan immers niet in de Koran maar vormen een aparte bron van de islam. Abdul bedoelt soera's, verzen.
 - 12 Een recent voorbeeld hiervan is de affaire met de Deense cartoons. Het tekenen van spotprenten van de profeet Mohammed en de nasleep ervan maakten duidelijk dat de profeet Mohammed voor veel moslims een belangrijke grens is. Sommige groepen moslims vonden dat de profeet helemaal niet afgebeeld zou mogen worden. Voor velen lijkt dat op zich niet zo'n groot probleem, mede gezien het feit dat er zeer veel en diverse afbeeldingen van de profeet in omloop zijn. Voor hen was het probleem dat de profeet bespot en beledigd werd het teken dat de grenzen waren overschreden. In een conflict als dit wordt dus voor sommigen de grens overschreden, maar tegelijkertijd (door de reacties daarop) ook nog eens bevestigd.
 - 13 Aanvankelijk was mijn indruk dat bij Strijp (1998) ook de eerste Golfoorlog mogelijk had bijgedragen aan de oplopende spanningen (zie bijv. Bartelink 1994). Volgens Strijp is dit echter niet het geval (persoonlijke communicatie 11 januari 2004).
 - 14 Bij de SLB werkten diverse autochtone vrijwilligers en stagiaires om de jongeren te helpen met huiswerk en het professionele team te ondersteunen.
 - 15 *NRC Handelsblad* 27 november 2004 'De knip- en plak-islam. Hoe jonge moslims in Nederland hun radicale wereldbeeld samenstellen'; *Goudsche Courant* 13 november 2004 'Gouda neemt moskee Nour niet serieus'; *Zembla* 10 februari 2005 'De lokroep van terreur'.
 - 16 Zie bijvoorbeeld de discussies op mijn weblog: <http://martijn.religion-research.org>.
- 4 'Het geloof maakt het anders.' Identiteit en conflict in de relatie met niet-moslims
- 1 Denk aan imam Ahmed Salam die voormalig minister Rita Verdonk weigerde een hand te geven.
 - 2 Het gehele interview is terug te vinden op de website van NOVA: <http://www.novavt.nl/index.cfm?cfid=1738676&cftoken=69325599&ln=nl&fuseaction=achtergronden.details&achtergrond-id=39>. De term 'ziekte', zo blijkt uit het rechtbankverslag, is volgens Ruud Peters een foutieve vertaling: '[dat] het door verdachte in het interview gebezigde woord "marat" in de visie van verdachte niet moet worden vertaald met ziekte (zoals dat in de NOVA-uitzending is gebeurd), maar dat een juiste vertaling is "afwijking" of "opvoedingsziekte". De reeds genoemde getuige-deskundige Peters heeft ter terechtzitting in eerste instantie bevestigd dat het woord "marat" niet moet worden vertaald met ziekte en dat het woord moet worden opgevat in overdrachtelijke zin.' Het rechtbankverslag staat online: <http://www.ivir.nl/rechtspraak/elmoumni.htm>.
 - 3 Dit komt in een stroomversnelling met de komst van een nieuwe imam in

- Gouda. In het volgende hoofdstuk zal daar verder op ingegaan worden.
- 4 *de Volkskrant* 9 februari 2002 'De islam is een achterlijke cultuur'.
 - 5 *Vrij Nederland* liet Turken, Marokkanen en Nederlanders van 16 tot 21 jaar aan het woord in een grote schriftelijke enquête die gehouden werd op de ROC's (regionale opleidingscentra) van Amsterdam en Rotterdam. De 'highlights' van dit onderzoek zijn gepubliceerd in *Vrij Nederland* van 6 juli 2002.
 - 6 Naar andere moslims toe hield deze persoon zich over het algemeen op de vlakte hierover. Alleen de ouders waren ervan op de hoogte.
 - 7 Hirs Ali in dagblad *Trouw*, 'Ayaan Hirs Ali: Politiek schadelijk voor mijn ideaal', 25 januari 2003.
 - 8 Bijvoorbeeld in een reactie op Benzakour over de afgelasting van toneelvoorstelling *Aïsha*: 'Mijn volgens U "ongezouten opvattingen" over moslims – wie dat ook mogen zijn – zijn inderdaad bedoeld om te kwetsen; men kan gelovigen die onze vrijheid van denken bedreigen niet hard genoeg beledigen, moslim, christen, of wie ook. Daarbij dien ik wel aan te tekenen dat de aanval louter en alleen omdat iemand moslim is nooit bij mij vandaan zal komen, want ik beschouw volgers van Allah die zich als tolerante democraten gedragen niet als tegenstander. Natuurlijk begrijp ik best dat U probeert mij af te schilderen als iemand die alle mohammedanen over één kam scheert, maar gelijk hebt U daarom nog niet, integendeel.' <http://www.theo-van-gogh.nl/aisjaz.html>. In een interview met de rvu vlak voor zijn dood zegt hij: 'Laten we even eerlijk zijn. Er zijn ook buitengewoon veel redelijke moslims die niet bereid zijn de trekker over te halen. Maar goed, als iedereen bang gaat zijn voor die vijfde colonne van de geitenneukers, zoals ik ze altijd noem, dan is het debat hier wel heel gauw afgelopen.' Terug te vinden op: <http://nl.sitestat.com/klo/rvu/s?Rob-Muntz-Theo-van-gogh&ns-type=clickout>.
 - 9 Zij waren destijds waarschijnlijk ook nog te jong om deze zaak te kunnen volgen.
 - 10 El Moumni wordt zowel in eerste aanleg als in hoger beroep vrijgesproken.
 - 11 'Dissen' komt van de termen 'dishonour' of 'disrespect'. Het wordt in de hiphopcultuur gebruikt om anderen belachelijk te maken, te bekritisieren en de loef af te steken. Dit kan gaan om iemands rapkwaliteiten, maar ook om uiterlijkheden en opvattingen.
 - 12 Briefwisseling Goudse Waarden (18 december 1995) en moskee An Nour (26 februari 1996). Wat precies de 'organisatorische en hygiënische redenen' zijn blijft onduidelijk en is destijds ook niet toelicht door de Goudse Waarden.
 - 13 De auteurs benadrukken dat het daarbij, zowel bij Turken en Marokkanen als bij autochtonen, gaat om een groep jongeren die bereid zijn geweld te gebruiken, los van de politieke, culturele of etnische achtergronden en motieven (Phalet, Lotringen en Entzinger 2000: 60).
 - 14 Zie hoofdstuk 8.
 - 15 Een voorbeeld hiervan is Samir Azzouz. Hij is lid geweest van de AEL, maar heeft onder andere door het zwakke functioneren ervan de conclusie getrokken dat een democratische weg geen zin had. De vraag is overigens wel of hij dat al niet eerder dacht en in het falen van de AEL het zoveelste bewijs zag dat democratie voor moslims geen nut heeft.
 - 16 Deze tendens wordt duidelijker in het Ethnobarometeronderzoek dat ik voor ISIM heb uitgevoerd (De Koning 2006) en in gesprekken met de jongeren uit dit onderzoek die ik na 2005 nog heb gevoerd.
 - 17 In Bijlage 11 wordt de geschiedenis van het salafisme in vogelvlucht weergegeven.

5 'De juiste weg.' 'Identity politics' van jongeren in hun relatie met ouderen en leeftijdsgenoten

- 1 Het begrip 'zuivere' islam geeft hier het hele spectrum aan opvattingen over wat islam is en zou moeten zijn weer. Dit is niet per se hetzelfde als de 'zuivere' of 'pure' islam waar veel salafgroepen aan refereren. Voor hun opvattingen wordt de term 'pure islam' gereserveerd.
- 2 Om privacyredenen zijn de namen van de betrokkenen gefingeerd.
- 3 Voordat het zover was, moest er eerst nog een hele strijd geleverd worden met de gemeente Gouda en door de Marokkaanse Nederlanders onderling. De ontwikkelingen tijdens deze strijd hebben te maken met een controverse tussen twee organisaties die claimden de belangen van de Marokkaanse Nederlanders te behartigen. Aan de ene kant was er Amicales die een zeer omstreden positie had en werd beschouwd als de 'lange arm van koning Hassan' van Marokko (Van Ooijen, 1992). De volledige naam is Fédération des Amicales des Travailleurs Marocains. Deze organisatie is (waarschijnlijk) in 1973 in Rabat (Marokko) opgericht en heeft diverse afdelingen in verschillende Europese landen gehad, waaronder ook in Gouda (één van de zeventig afdelingen in Nederland). Aan de andere kant was er de Stichting Welzijn Buitenlanders Rijn en Lek (Rijn en Lek). Volgens sommige Marokkaanse Nederlanders deed Rijn en Lek 'alleen maar aan politiek en niets aan het geloof...' Rijn en Lek richtte zich inderdaad vooral op de zwakke maatschappelijke positie van de Marokkaanse Nederlanders. Amicales richtte zich daar ook op en organiseerde daarnaast allerlei religieuze en culturele bijeenkomsten, sporttoernooien en zorgde voor bemiddeling bij het consulaat. Beide organisaties streefden naar een (eigen) moskee. Ondanks grote wrijvingen slaagde men erin gezamenlijk een pand te huren dat kon dienen als moskee. In 1976 was de oprichting van moskee An Nour een feit. Gaandeweg heeft moskee An Nour de plaats van Amicales overgenomen en werd steeds belangrijker als gesprekspartner met bijvoorbeeld de gemeente. Veel autochtone Nederlanders en Marokkaanse Nederlanders betwijfelden of Rijn en Lek wel een echte achterban had. Het religieuze appèl dat uitging van moskee An Nour sprak en spreekt veel meer Marokkaanse Nederlanders aan. Door de neutrale positie die het bestuur probeerde te handhaven, werd de moskee langzaam maar zeker voor zowel Marokkaanse Nederlanders als autochtone Nederlanders een aanvaardbaar alternatief voor Amicales en Rijn en Lek. Overigens ging dit niet zonder slag of stoot doordat de moskee door de gemeente lange tijd als erg conservatief werd beschouwd en ook verdacht werd van allerlei banden met Amicales (Bleichrodt 1997). Dit is begrijpelijk gezien de familieband tussen de voorzitter van de moskee en een bestuurslid van Amicales. Moskee An Nour heeft ook nooit openlijk afstand genomen van Amicales. Niettemin kan er niet gesteld worden dat Amicales het bestuur van An Nour bepaalde. Het moskeebestuur probeerde van begin af aan juist een neutrale positie in te nemen. De omstreden positie van Amicales blijkt bijvoorbeeld uit de brochure uit 1977 van het Marokko Komitee, KMAN, AFKU en andere: *De lange arm van koning Hassan, Dossier Amicales, De activiteiten van een Marokkaanse spionageorganisatie in Nederland*. Sinds de oprichting van Amicales heeft de organisatie een zeer slechte naam gehad. Amicales zou een instrument zijn van de Marokkaanse overheid om de Marokkaanse migranten in Europa te controleren en daarvoor gebruikmaken van geweld, intimidatie en chantage. Deze beschuldigingen zijn overigens niet allemaal even hard. Het lijkt wel duidelijk dat individuele leden misbruik hebben gemaakt van hun posities, maar bewijzen

dat Amicales als organisatie erachter zat, zijn er niet. Veel Marokkanen waren wel ontevreden met de activiteiten van Amicales. In Gouda vonden daarom in 1987 nieuwe verkiezingen plaats om met een nieuw bestuur Amicales nieuw leven in te blazen. In dit nieuwe bestuur zaten leden van moskee An Nour, moskee El Fath en de organisatie Yed fi Yed. De onervarenheid van dit bestuur, gecombineerd met het zeer slechte imago van Amicales zorgde ervoor dat dit initiatief nooit echt tot volle wasdom kwam. De houding van veel Marokkaanse Nederlanders in Gouda ten opzichte van Amicales was pragmatisch. Er was weliswaar het nodige wantrouwen richting de organisatie, maar men wilde de contacten toch niet helemaal verbreken omdat men dacht de organisatie ook nodig te hebben. Amicales is naast de moskeeën ook te zien als een organisatie die als doel heeft de 'verbeelde' verwantschap met Marokko levend te houden. Daarnaast lijkt het erop dat door alle geruchten Amicales groter en belangrijker leek dan het in feite was (met name in de jaren tachtig). Dit blijkt ook wel uit een uitspraak van een directeur van een school voor voortgezet onderwijs in Gouda die in een gesprek met mij naar moskee An Nour refereerde als 'de Amicales-moskee'. Hij deed deze uitspraak in het voorjaar van 2002.

327

- 4 Overigens speelden hierbij ook allerlei politieke en persoonlijke kwesties een rol (Van Ooijen 1992). Tussen moskee An Nour en moskee El Fath liepen de contacten lange tijd zeer moeizaam, hoewel men ook diverse keren heeft samengewerkt, bijvoorbeeld in het Marokkaans Platform dat is opgericht uit onvrede met het gemeentelijk beleid in Gouda. Later heeft ook de wijk Oosterwei in Gouda nog een moskee gekregen: moskee Essalem.
- 5 Dit was een 'alternatieve' jeugdhulpverleningsinstelling met een maatschappijkritische benaderingswijze die (destijds) vooral werkte voor autochtone randgroepjongeren.
- 6 In totaal ging het per jaar om ongeveer 300 hulpvragen waarvan iets minder dan de helft betrekking heeft op de kinderen van deze vaders.
- 7 Veel bezoekers van deze moskee kwamen ook met vragen rondom onderwijsproblematiek van hun kinderen naar het spreekuur.
- 8 Dit nieuwe gebouw kwam er na lang touwtrekken tussen gemeente en moskee. Aanvankelijk wilden de moskeebezoekers een grote moskee met een prominent aanwezige minaret op een duidelijk zichtbare plaats in de stad. Uiteindelijk was dit door de weerstand bij gemeente Gouda en de hoge kosten niet haalbaar. De moskee werd uiteindelijk op de plaats van een oude garage gebouwd met een open minaret die niet opvalt in het straatbeeld.
- 9 De term is wat ongelukkig. Het suggereert alleen een cognitieve verandering terwijl er ook veranderingen zijn in praktijken en op affectief gebied.
- 10 Een uitzondering hierop zijn Stichting Buitenlandse Jongeren en Amicales in het verleden.
- 11 '*Niyya*' wordt door jongeren ook wel gebruikt als oprecht zijn en eerlijk zijn. Hierdoor ligt er niet alleen een relatie met authenticity maar ook met 'sincerity' zoals gebruikt door Trilling (1971, in Handler 1986). Dit suggereert dat 'sincerity' niet helemaal verdrongen is door authenticiteit zoals Trilling en Handler stellen, maar dat beide naast elkaar staan (zie noot 3 van hoofdstuk 2). Dat lijkt ook logisch aangezien authenticiteit van een individu ook door anderen als 'echt' en geloofwaardig moet worden beschouwd om enige betekenis te krijgen. Voor een geloofwaardige authenticiteit dient een persoon ook oprecht en eerlijk te zijn in zijn of haar sociale relaties, anders wordt iemands claim op authenticiteit als vals of legitiem afgewezen. Een voorbeeld daarvan is een meisje met een hoofddoek dat seksuele omgang

heeft met een jongen. Dat meisje kan weliswaar claimen dat zij moslim is en dat haar gedrag in overeenstemming is met haar identiteit en authenticiteit, maar deze claim kan op zijn minst op scepsis rekenen vanuit de omgeving vanwege haar relatie met een jongen.

- 12 De samenwerking met RCJ/Het Woonhuis (en haar voorloper Release) was daarbij van groot belang. De concrete resultaten van deze samenwerking verstevigden de positie van het moskeebestuur ten opzichte van haar achterban. Dat dit niet zonder problemen gepaard ging, blijkt al wel uit hoofdstuk 3. Daarbij ging het overigens niet alleen om interne spanningen, maar ook om conflicten met de gemeente en andere jeugdzorginstellingen (zie De Koning 2002).
- 13 Het bestuur van de moskee bestond tijdens mijn onderzoek grotendeels uit eerstegeneratiemigranten. Deze mannen hebben zelf ook kinderen van wie er destijds enkelen in het basis- en voortgezet onderwijs zaten. De ontwikkeling die zij als bestuurslid hebben doorgemaakt, is te zien als het resultaat van hun eigen reflectie op hun positie als vader en over hoe zij zich willen verhouden tot de soms ingewikkelde situaties waarin zij en hun kinderen zich bevinden. (Dit punt is mede ontleend aan een persoonlijk gesprek met Tanja van Zuilen, oud-medewerkster van RCJ/Het Woonhuis.)
- 14 In 2005 opende de islamitische basisschool Al Qalam haar deuren en startte met 151 leerlingen. Deze school is een zusterschool van de islamitische basisschool An Noer in Alphen aan den Rijn.
- 15 Autoritatief opvoeden betekent dat jongeren aangemoedigd worden tot zelfstandigheid. Weliswaar worden er duidelijke eisen en grenzen vastgesteld, maar dit gebeurt in onderhandeling met de jongeren.
- 16 De aanwezigheid van meisjes zonder hoofddoek en meisjes met een grote variëteit aan hoofddoeken, lijkt de discussies juist te stimuleren.
- 17 Onder rationalisering wordt ook wel 'de onttovering van de wereld' verstaan. Het religieuze van gebeurtenissen zou daarmee verdwijnen ten faveure van menselijke verklaringen. Van Harskamp (2000) nuanceert dat echter, naar mijn mening terecht.
- 18 Dit is het St.-Antoniuscollege, locatie De Rietgors, de school die besproken is in het vorige hoofdstuk.
- 19 In juni 2006 blijkt dat de drie Goudse moskeeën concrete plannen hebben om vrouwen in hun besturen op te nemen. In elk moskeebestuur zou dan één vrouw moeten plaatsnemen.
- 20 Moderne media als satelliettelevisie en internet spelen hier een grote rol in. In hoofdstuk 8 zal ingegaan worden op internet.
- 21 'Dua' is smeekgebed.
- 22 Uitzending NOVA 13 juni 2002. Zie ook <http://www.novatv.nl>.
- 23 Dat wil zeggen een publieke rol. Het is mij niet duidelijk geworden wat hun rol achter de schermen is en of zij bijvoorbeeld hun echtgenoten en kinderen hebben beïnvloed in dit conflict.
- 24 De traditie van de profeet Mohammed. Iemand die de *Sunna* volgt, handelt in de traditie van de profeet Mohammed.
- 25 Dit zou een moskee in Breda zijn. Naar verluidt is de imam ook daar vertrokken en teruggekeerd naar Marokko (Oujda).
- 26 (Ware) gelovige: iemand die oprecht gelooft en dat ook laat zien.
- 27 De groep salafi-jongeren in Gouda lijkt nauwelijks te groeien. Schattingen van andere Marokkaanse moslims in Gouda lopen uiteen van 10 tot 20 jongeren in 2007.
- 28 Abu Khaled is de leraar van de jongeren van de hofstadgroep en enkele andere jongeren.

29 Persoonlijke communicatie met Nathal Dessing. Zij is werkzaam bij het ISIM in Leiden.

30 Een punt overigens dat Dessing zelf regelmatig naar voren brengt. In persoonlijke communicatie met mij heeft zij dit nog eens toegelicht.

6 'Er is een grens.' Gender, religie en identiteit onder moslimjongens en moslimmeisjes.

1 De gebrekkige opkomst tijdens ouderavonden lijkt echter niet veel te maken te hebben met een gebrek aan belangstelling. Het gaat er eerder om dat ouders van mening zijn dat wat op school gebeurt, de verantwoordelijkheid van de school alleen is. Daarnaast spelen taalproblemen en een gebrekkige kennis over het onderwijssysteem (met name bij ouders van vmbo-leerlingen) een rol. Tijdens mijn werkzaamheden in de moskee bleek het geen enkel probleem te zijn om ouders naar ouderavonden te krijgen wanneer ze op ondersteuning konden rekenen. Het opkomstpercentage lag dan op ruim 80%, wat in enkele gevallen zelfs hoger was dan onder autochtone ouders.

329

2 Opvallend is dat dit het beeld van Goudse Marokkaanse jongens is dat ook buiten Gouda bekend is bij andere Marokkanen.

3 Dit betekent: 'Wat God wil.' Drukt respect en waardering uit.

4 In het islamdebat over de hoofddoek wordt de rol van de mannen overigens ook nauwelijks belicht. Zeker bij het argument dat een hoofddoek een symbool is van vrouwenonderdrukking is dat opvallend. Immers, het argument wordt gebruikt naar vrouwen toe en zij moeten zich vervolgens emanciperen door de hoofddoek af te doen. De mannen blijven in die discussie buiten schot of worden aangemerkt als vrouwenonderdrukkers die willen verhinderen dat hun vrouw of dochter emancipeert of integreert.

5 Onderstaand fragment en de twee volgende fragmenten zijn opgetekend door twee studenten van de Vrije Universiteit Amsterdam die in Gouda voor hun afstudeerscriptie onderzoek hebben gedaan: Annemarie van den Berg-Rodenburg (2000) en Christina Dominicus-Groot (2000).

6 Deze vraag is tijdens interviews en informele gesprekken door mij gesteld. Dit is niet bedoeld om een beeld te krijgen van hun latere opvoedingspraktijken. Daarvoor is dit voor velen te ver weg en ze bepalen dat immers ook niet alleen. De vraag is vooral bedoeld om een beeld te krijgen van de manier waarop de jongeren in het hier en nu tegen bepaalde zaken, zoals seksualiteit, aankijken.

7 Op dit terrein zijn behoorlijk wat veranderingen onder Marokkaanse vrouwen in Nederland. Hoewel de arbeidsparticipatie van tweede generatie Marokkaanse vrouwen in Nederland nog lager is dan die van autochtone vrouwen, is deze in de laatste tien jaar gestegen van 14% naar 27%. Daarbij heeft 35% van de werkzame Marokkaanse vrouwen een fulltimebaan (tegen 31% van de autochtone vrouwen) (Portegijs, Hermans en Lalta 2006: 72 en 79).

7 'Voor Allah en mij.' Het religieuze repertoire van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda

1 Dit is geen vanzelfsprekende ontwikkeling. Het betekent dat de lichamelijke en geestelijke ontwikkeling die tijdens de puberteit op gang komt betekenis krijgt door middel van de islam. Waarom dit zo is, zal in de conclusie van deze studie besproken worden.

2 Wanneer moslims een van de vijf gebeden missen, kunnen zij dat op een later moment op de dag inhalen op het tijdstip van een van de andere gebeden.

De gemiste gebeden van die dag moeten dan eerst verricht worden en vervolgens het gebed van dat tijdstip.

- 3 Dit was tijdens de aanwezigheid van imam Abdellah (zie hoofdstuk 5).
- 4 Volgens de islamitische tradities heeft Allah zeven hemelen geschapen; de één boven de ander.
- 5 Het voldoen aan religieuze verplichtingen en het vechten tegen verleidingen zijn natuurlijk niet helemaal van elkaar te scheiden. De verleidingen maken het moeilijk om te voldoen aan de religieuze verplichtingen en de religieuze verplichtingen dienen als ethisch en normatief kader om mensen juist weg te houden van die religieuze verplichtingen.
- 6 Deze vraag is waarschijnlijk ontleend aan de opening van de lessen met een gebed op een van de scholen in Gouda.
- 7 Er werden ook bijeenkomsten georganiseerd met als thema 'moslim in Nederland'. Bij dergelijke bijeenkomsten was de vergelijking met Nederlandse jongeren nog sterker aanwezig.
- 8 Ter vergelijking:

'To Catch a Wolf' van Mohammed Bouyeri:

Als een eskimo op een wolf gaat jagen dan smeert hij eerst zijn mes in met bloed van een dier en laat dat bevriezen. Dan smeert hij er weer een laag bloed overheen, en weer een, totdat het mes helemaal bedekt is met bevroren bloed. Het is net een aardbeien-ijsje. Vervolgens zet de jager het mes met de punt omhoog vast in de sneeuw. Wanneer een wolf met zijn extreem scherpe reukzin het bloed ruikt en het lokaas ontdekt begint hij eraan te likken en proeft het bevroren bloed. Hij begint sneller te likken, en steeds harder likt hij het bloed van het mes af zodat de vlijmscherpe kanten van het mes tevoorschijn komen. De wolf blijft fanatiek aan het mes likken in de koude poolnacht. En zijn verlangen en genot naar bloed wordt zo groot dat de wolf de vlijmscherpe kanten van het mes op zijn eigen tong niet voelt. En hij heeft ook niet in de gaten het moment waarop zijn onverzadigbare dorst naar bloed gelest wordt door zijn eigen warme bloed. Zijn honger en dorst naar bloed en vlees vragen steeds meer – totdat bij het ochtendgloren de jager de wolf in de sneeuw vindt, doodgebloed.

'Sin's Peril' door Paul Harvey

First the Eskimo coats his knife blade with animal blood and allows it to freeze. Then he adds another layer of blood, and another, until the blade is completely concealed by frozen blood. The hunter fixes his knife in the ground with the blade up. When a wolf follows his sensitive nose to the source of the scent and discovers the bait, he licks it, tasting the fresh frozen blood. He begins to lick faster, more and more vigorously, lapping the blade until the keen edge becomes bare. Feverishly now, harder and harder, the wolf licks the blade in the arctic night. So great becomes his craving for blood that the wolf does not notice the razor-sharp sting of the naked blade on his own tongue, nor does he recognize the instant at which his insatiable thirst is being satisfied by his own warm blood. His carnivorous appetite just craves more – until the dawn finds him dead in the snow!

In Paul Harveys verhaal gaat het om de mens die zo bezeten kan zijn van zijn of haar eigen (seksuele) lusten, dat zijn of haar zondig gedrag de eigen ondergang inluidt. De mensen zouden spiritueel net zo dood zijn als de wolf en bezwijken voor het lokaas dat Satan voor de mensheid heeft geprepareerd. In Mohammed Bouyeri's verhaal gaat het om de vijanden van de islam die een dergelijke jachttechniek gebruiken om moslims te corrumperen en hun ondergang in te luiden. 'Democratie' is in zijn geval de 'foplollië' die staat voor het mes met het bevroren bloed. Zie ook de website van Rob Reijerkerk: <http://home.hetnet.nl/~reijhamer/lachende%20profeet.htm>.

- 9 In beide verhalen hieronder gaat het om dezelfde autochtone moslimjongen. Ik heb niet kunnen nagaan in hoeverre de uitspraken overeenstemmen met de ervaringen van die jongen zelf.

- 10 24:31. En zeg tot de gelovige vrouwen dat zij ook haar ogen neergeslagen houden en hun passies beheersen, en dat zij haar schoonheid niet tonen dan hetgeen ervan zichtbaar moet zijn, en dat zij haar hoofddoeken over haar boezem laten hangen, en dat zij haar schoonheid niet tonen behalve aan haar echtgenoot of haar vader of de vader van haar echtgenoot, of haar zonen of de zonen van haar echtgenoot, of haar broeders, of de zonen van haar broeders, of de zonen van haar zusters of haar vrouwen, of haar slaven, of zulke mannelijke bedienden die geen geslachtsdrang hebben, of de jonge kinderen die van de naaktheid van een vrouw niets afweten. En laat haar niet met haar voeten slaan, opdat hetgeen zij van haar schoonheid bedekken openbaar moge worden. En wendt u allen tezamen tot Allah, o gelovigen, opdat gij moogt slagen.

33¹

33:53. O, gij die gelooft! Gaat de huizen van de profeet niet binnen tenzij gij uitgenodigd wordt tot een maaltijd, doch niet wachtend tot deze gereed is. Wanneer gij zijt uitgenodigd, komt dan binnen; en wanneer gij gegeten hebt vertrekt dan en blijft niet praten. Dat is lastig voor de profeet; hij is verlegen voor u, maar Allah aarzelt niet om de waarheid (te zeggen). En als gij haar (zijn vrouwen) om iets vraagt, vraagt het dan van achter het gordijn. Dat is reiner voor uw hart en haar hart. En het past u niet de boodschapper van Allah lastig te vallen, noch dat gij ooit zijn vrouwen na hem zoudt huwen. Dat zou in de ogen van Allah inderdaad een grote (belediging) zijn. (Dit vers richt zich vooral op de scheiding tussen mannen en vrouwen).

33:59. O profeet! Zeg aan uw vrouwen en uw dochters en de vrouwen der gelovigen dat zij een gedeelte van haar omslagdoeken over haar (hoofd) laten hangen. Dit is beter, opdat zij mogen worden onderscheiden en niet lastig worden gevallen. En Allah is Vergevensgezind, Genadevol. Bron: Koran-online.nl.

- 11 Zie ook bijlage II.
- 12 Bayat (2002:23) stelt voor de Egyptische jeugd: 'Ze zijn religieus, maar wantrouwen de politieke islam, ze slingeren heen en weer tussen Amr Diab en Amr Khaled, van feesten naar bidden en voelen tegelijkertijd de last van de sterke sociale controle van hun ouders, leraren en burea.''
- 13 Zowel jongeren als ouderen in moskee An Nour hadden vaak meer moeite om zich te verhouden tot vrijwilligers die zich als atheïstisch afficheerden dan met christelijke vrijwilligers. Zowel de christelijke vrijwilligers als de moslimjongeren en -ouderen stelden dat 'gelovigen dezelfde taal spreken'.

8 'Met het geloof bezig zijn' – Internet en 'identity politics' van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren

- 1 Dit varieert van politieke discussiefora, tot shocklogs tot persoonlijke homepages en websites van allerlei instanties.
- 2 <http://www.maghrebonline.nl/forum2000/viewtopic.php?TopicID=1006&page=1>.
- 3 <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=33889>.
- 4 <http://www.islaam-online.nl/cgi-bin/forum/YaBB.pl?board=Babbel&action=display&num=1080136700&start=1>.
- 5 <http://www.islaam-online.nl/cgi-bin/forum/YaBB.pl?board=Algemeen&action=display&num=1099386130&start=19>.
- 6 <http://www.islaammail.com/iform/forum-posts.asp?TID=2734>.
- 7 Stormfront.org is een internationale website met een Nederlandstalig subforum. Op dit forum discussiëren veel mensen met nationalistische en nazistische sympathieën. Voor zover bekend is Stormfront.org formeel niet verbonden met de nazistische Stormfront organisatie.
- 8 <http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t-65101.html> Zie ook het onderwerp Marokko.nl op Stormfront.org: <http://www.stormfront.org/forum/showthread.php?t=166792&page=1&pp=10>.
- 9 <http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t-598144.html>.
- 10 <http://www.selefiepublikaties.com/Audiokeuze.arabisch.dawahgouda.htm> en <http://www.selefiepublikaties.com/Audiokeuze.nederlands.dawahgouda.htm> (Zie ook hoofdstuk 5).
- 11 <http://www.al-yaqeen.com/nieuwsrubriek/brief.htm>.
- 12 In dit geval betekent dit dat Imaan.nl linkt naar andere salafsites.
- 13 <http://www.theovangogh.nl/metro-18.html> De column is overigens vooral gericht tegen de AIVD (die gewaarschuwd had tegen de toon van sommige opinieleiders) en tegen Harry van Bommel van de SP die in een uitzending van NMO kritiek had uitgeoefend op Theo van Gogh.
- 14 <http://www.maghrebonline.nl/forum2002/viewtopic.php?t=10791&post-days=0&postorder=asc&start=0>.
<http://www.islaam-online.nl/cgi-bin/forum/YaBB.pl?board=Algemeen&action=display&num=1080497021&start=7>.
- 15 <http://webwereld.nl/articles/12212> en <http://www.theovangogh.nl/metro-18.html>.
- 16 <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=497737>.
- 17 <http://www.al-yaqeen.com/moslima/kleding/hidjaabirhaab.htm>.
- 18 <http://app.al-islam.com/index.php/module/library/action/toc/book/147>.
- 19 <http://www.selefiepublikaties.com/nietmoslims.actualiteiten.art2.htm>.
- 20 <http://static.al-islam.com/static/index.php?page=links>.
- 21 <http://www.alalbany.net/>, <http://www.rabee.net/> (met een Engelstalig gedeelte), <http://www.ibnothaimeen.com> en <http://www.binbaz.org.sa> (eveneens met een Engelstalig gedeelte).
- 22 Onder andere: <http://www.geocities.com/sluitjeaan> en <http://www.sluitjeaan-jeeran.com/> (niet meer online). Sluitjeaan had zo'n vijf mirror-sites. Ook Samir Azzouz was destijds betrokken bij de Sluitjeaan websites.
- 23 In de meeste gevallen blijft in dit hoofdstuk de ware identiteit van personen achter de nicknames beschermd. Van de meeste personen die worden aangehaald in de discussies weet ik de echte identiteit niet. In het geval dat ik het wel weet, kies ik ervoor uit privacyoverwegingen de echte identiteit te beschermen. In het geval van jongeren die betrokken zijn bij de hofstadgroep

vermeld ik hun echte identiteit wel, voor zover ik deze heb achterhaald. De informatie over de werkelijke identiteit achter die nicknames komt van diverse bronnen. Deze informatie is deels door mijzelf verzameld op internet voor en na de moord op Van Gogh. Voor een ander deel is die afkomstig van informanten rondom deze personen.

- 24 De handleiding is terug te vinden op: <http://www.gaingate.com/loqaz.htm>.
- 25 Andalus komen we in augustus 2004 weer tegen wanneer het geschrift 'De weg naar Al-Haq' wordt verspreid. Dit is een vertaling van een stuk van Omar Bakri van de Engelse Muhajiroun-beweging. Onder andere te vinden op Marokko.nl: <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=349596> en Maroc.nl: <http://www.maroc.nl/stichting/forums/showthread.php?threadid=108289>. In deze tekst wordt het sterven voor Allah verheerlijkt: Waarlijk, degene die geen belangen heeft in de dunya en die door niets bezig word gehouden behalve om te werken voor Da'wa en *Jihad* om de deen van Allah dominant op aarde te maken, zijn hart zal altijd omwille van Allah herhalen: 'Wat is er mooier dan de dood voor de zaak van Allah?' Andalus is waarschijnlijk Saleh B. hoewel ik niet uitsluit dat ook één of twee anderen van deze naam gebruik hebben gemaakt.
- 26 Bijvoorbeeld: <http://groups.msn.com/19jbbas5d72s9gjas139epf6ko5/general.msnw?action=get-message&mview=o&ID=Message=489&LastModified=4675439218339674365>.
- 27 <http://www.islaammail.com/iform/forum-posts.asp?TID=2341&KW=Yahya&PN=o&TPN=1> en <http://www.islaammail.com/iform/forum-posts.asp?TID=2341&KW=Yahya&PN=o&TPN=3>.
- 28 Bilal Lamrani kwam voor het eerst in beeld vanwege de vermeende plannen voor een aanslag op de Amsterdamse wallen en vanwege bedreigingen aan het adres van Geert Wilders die ook via msn-groepen verspreid zijn.
- 29 Tawheed wal qitaal.tk leidt naar Jama'at Al-Tawheed Wal Jihaad. Daarop stond onder andere de volgende tekst van Imaam Ibn Al-Qayyim over het woord *Tawheed* waarvoor: 'De Weegschalen van Gerechtigheid zijn opgesteld, verslagen van daden worden geregistreerd, de dag van Paradijs en de Hel is vastgesteld, schepsels worden verdeeld in gelovigen en ongelovigen, vromen en zondaars, de godsdienst van de Islaam wordt gevestigd en zwaarden uit de schede getrokken worden voor Jihaad.'
- 30 Namen die overigens ook door anderen gebruikt werden.
- 31 Hij heeft onder andere mij toegevoegd aan zijn msn-contactpersonenlijst. Uit de gesprekken bleek dat hij dat ook met anderen deed. Ook jongeren uit zijn omgeving deden dat.
- 32 Deze studiekringen vinden soms plaats bij particulieren thuis, maar soms ook bij bijvoorbeeld internetcafés zoals voorheen het Internet Phone Centre in Schiedam in het geval van de hofstadgroep.
- 33 <http://websitemaker.kennisnet.nl/nouralislam/1906486.htm>.
- 34 <http://websitemaker.kennisnet.nl/chadia17/1543612.htm>.
- 35 <http://www.benjebangoormij.nl/archive/index.php/t-1312.html>.
- 36 Zie bijvoorbeeld de tekst 'De ware moslim' met inleiding van Mohammed Bouyeri: <http://freehost18.websamba.com/rahmetullah/dewaremoslim.htm>.
- 37 <http://www.maghrebonline.nl/nl/columns/moslima/index.php?subaction=showfull&id=1100410348&archive=&start-from=&ucat=3&>.
- 38 <http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t-59558.html>.
- 39 De 'zwarte lijst' is afkomstig van een (niet meer bestaande) selefies-msn-groep. Hieronder een fragment:

Dit zijn namen van een aantal slangen en schorpioenen in Europa en Amerika die openbaar of in het geheim de dawah van de hierbovenstaande namen hoog houden en verdedigen. We geven deze namen prijs zodat elke selefie die zijn selefijah respecteert niet beïnvloed kan raken door de hiervolgende personen en hun vrienden:

334

Europa Specifiek: Aboe Shoehaib Ahmed Salaam (Syriër Tilburg), 'Abdoel-Qaadir Shoe'ah (Marokaan uit België), Mahmoed Ash-Shershaabie (Egyptenaar Amsterdam), Fowaaz (Syriër Den Haag), Abdoer-Rahmaan At-Turkie (Turk uit Brussel), Mahmoed Shibeli (Somaliër Eindhoven), 'Abdoel-Djabaar van de Ven (Nederlander Den Bosch), Aboe Saifoellaah (Marokaan Helmond), Chaliel Moeminie (Marokaan Rotterdam), 'Abdoel-Waahid van Bommel (Den-Haag), Sufyaan Siregar (Indonesiër Den Haag), Aboe Hamza (Indonesiër Rotterdam), Aboe Taariq (Soedanees Eindhoven), Aboe Bakr Al-Faadil (Soedanees Eindhoven), Emad Bakrie (Soedanees Helmond), Mohammed Shabih (Marokaan Eindhoven), 'Abdoellaah Hafedha (Libiër Amsterdam nu student in Mekkah)...

Een jaar later blijkt de tegenstelling nogmaals:

Vandaag de dag zijn er mensen in Nederland die selefiejah claimen maar in werkelijkheid de manieren van de hizbies hanteren door hun onwetendheid. Het enige wat ze bereiken met het volgen van deze gemene, smerige methodes is het stukmaken van de selefie da'wah, of ze het nu beseffen of niet. Zoals bekend is bij sommigen is 1 van de dingen die zij doen het beschuldigen van selefies zonder bewijs en hen in diskrediet proberen te brengen op allerlei soorten manier met als doel de selefie da'wah te stoppen. Zoals bekend is heeft men dat ook geprobeerd bij broeder Mohammed Aboe 'Oebaydillaah door hem als leugenaar uit te maken, roddelaar, dictatuur, het niet willen werken met de Arabieren en nog vele andere beschuldigingen. En vervolgens is met [sic] verdergegaan door mij te beschuldigen en mij uit te maken voor leugenaar, onwetende over de manhadj, Moeqallied, fietnahmaker etc. Vervolgens zijn er beschuldigingen richting Iesaa Aboe Joesoef gekomen dat hij een probleemmaker is en vervolgens alle selefiebroeders uit Nijmegen en Venray!!! Het meest frappante van deze hele zaak is dat zij stil zijn over Ahloel bid'ah. Want waar zijn hun weerleggingen van Ahloel-Bid'ah? Waar is hun oorlog tegen mensen zoals 'Abdoel-Djabbaar van de Ven, Mahmoed Shershabby, Ahmed Salaam, Chaliel el-Moeminie, 'Abdoel-Waahid van Bommel en anderen. Nee, hier zijn zij stil over. Vervolgens als hen om verduidelijking wordt gevraagd en men hen adviseert om terug te keren van hun uitspraken reageert men met idiote praatjes en hoogmoed.

40 Reacties van jihadi-sympathisanten zijn onder andere te lezen op Marokko.nl: <http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t-315896.html>.

41 Alle salafigroepen claimen Ahl-Sunnah wa'l-Jamaa'ah te zijn; de groep die de Sunna van de profeet Mohammed volgt. Hiermee wordt eigenlijk niet meer beweerd dan dat men soenniet is. In de verschillende salafikringen die hiermee schermen, krijgt dit een andere betekenis, namelijk die van Ta'ifat al-Mansura: de triomfantelijke groep of de 'geredde groep'. Dit is gebaseerd op de volgende hadith van Moslim:

De Boodschapper van Allaah zei, 'Er zal altijd een groep (Taa' iefa) van mijn *Umma* op de Waarheid blijven. Hen zal geen schade worden toegebracht door degenen die met hen (van mening) verschillen, noch door degenen die hen bestrijden. Zo zullen zij blijven totdat het Gebod van Allah komt.' – Verteld door Moslim.

Een andere hadith waarop men zich baseert is deze:

Imam Ahmad heeft opgenomen dat Abu Amir Abdullah Bin Luhay heeft gezegd:

Wij verrichtten de hadj met Mu'awiyah Bin Abu Sufyan. Toen we arriveerden in Mekka, stond hij op na het duhr gebed en zei: De boodschapper van Allah (swt) heeft gezegd:

335

'De mensen van de twee geschriften raakten verdeeld in 72 sekten. En deze oemmah zal verdeeld raken in 73 sekten, allen zullen in het vuur zijn behalve een daarvan, dat is de Jama'ah. Sommigen van mijn oemmah zullen geleid worden door verlangens, zoals een is besmet door een ziekte, geen enkel bloedvat noch gewricht zal vrij zijn van deze verlangens.'

Deze hadiths worden niet door iedereen betrouwbaar geacht. Van belang is hier dat er mensen zijn die claimen tot deze triomfantelijke groep te behoren.

- 42 <http://groups.msn.com/IslamenMeer/hadith1.msnw?action=get-message&mview=0&ID=Message=19946&LastModified=4675531414552647090>.
 - 43 <http://groups.msn.com/IslamenMeer/islamenmeer.msnw?action=get-message&ID=Message=3053&ShowDelete=0&ID=CLast=3083&CDir=-1>.
 - 44 Dit is in verschillende delen verspreid op diverse sites en msn-groepen. Mujahed verwijst zelf naar <http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/az-zam-defence-1-table.htm> waar de tekst in het Engels te vinden is.
 - 45 <http://groups.msn.com/SiratElMustakiem/amrkhaled.msnw?action=get-message&mview=0&ID=Message=14342&LastModified=4675520690994085211&all-topics=1>.
 - 46 Vergelijk <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=369860> en <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=536889>.
 - 47 <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=596786>.
 - 48 Voorbeelden: <http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t-458438.html>, <http://www.mocros.nl/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=3678>, <http://forumnl.maghrebonline.nl/viewtopic.php?topic=2258&forum=3&13> en <http://www.al-islam.com/al-islam/cyberimam/new.php>.
 - 49 *de Volkskrant* 4 maart 2005.
 - 50 In een reactie op mijn vragen hierover verwijst het ministerie van vws naar een passage uit een rapport van Friele *et al.* (2004: 81) over orgaandonatie: *In eerdere consumentenonderzoeken is geprobeerd te achterhalen wat de effectiviteit is geweest van de verschillende publiekscampagnes/donorvoorlichting rond de invoering van de WOD. Het blijkt dat het bereik van de campagnes goed is. Het overgrote deel van de Nederlandse bevolking heeft één of meerdere van de reclame-uitingen meegekregen. Het bereik van de campagnes was onder allochtonen beduidend lager dan onder de autochtone bevolking.*
- Dit is echter niet relevant aangezien men zich hier richt op allochtonen en

niet specifiek op moslims. Iets verder in het rapport (pag. 81) staat dat, ondanks het goede bereik, de effectiviteit van de publiekscampagnes gering is: *Het geringe effect van de publiekscampagnes blijkt tevens uit het feit dat men in de loop der tijd niet positiever dan wel negatiever over orgaandonatie is gaan denken. Ook het gegeven dat men niet meer met anderen is gaan praten over orgaandonatie duidt erop dat de publiekscampagne niet het gewenste effect heeft gehad.*

In de reactie is ook naar een ander rapport verwezen waarin aangegeven wordt dat 3% van de respondenten uit religieuze overwegingen geen orgaandonor wil zijn (Hanning en Aarts 2001). Verder dan deze constatering komt men echter niet. In het antwoord werd ook verwezen naar de reactie van de toenmalige minister. Zie het verslag van het kamerdebat naar aanleiding van zijn uitlatingen: Tweede Kamer, vergaderjaar 2004-2005, 11-3-2005, publicatienummer: 1125, Aanhangsel, pag 2383 en 2384. Vragen van het lid Van Heteren (PvdA) aan de minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport over orgaandonatie. (Ingezonden 4 maart 2005); Antwoord.

336

- 51 <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=503234&page=5&pp=15>, vergelijk deze met de parallel lopende discussie (zonder dat de uitspraken van Hoogervorst een rol spelen): <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=507379&page=1&pp=15>.
- 52 Dit bleek ook na de dood van de 'tasjesdief' in Amsterdam. De 19-jarige Ali el B. kwam op de avond van 17 januari 2005 in Amsterdam om het leven nadat hij met een metgezel een tasje uit de auto had gegrist van een 43-jarige automobiliste. Nadat dit was gebeurd, reed de vrouw hard achteruit waardoor El B. bekneld raakte tussen haar auto en een boom. Hij overleed ter plekke aan zijn verwondingen. Het incident lokte veel discussie uit, vooral nadat het OM bekendmaakte de vrouw te willen vervolgen en na aanvankelijke plannen voor een stille tocht ter herdenking van het slachtoffer. Uiteindelijk is destijds besloten tot een kleine herdenkingstocht. De zaak is nog steeds niet voor de rechtbank geweest.
- 53 <http://members.fortunecity.com/hesbollah22/id17.htm>. Er is onduidelijkheid over wie hem nu precies doodgeschoten heeft: de Israëlische IDF of Palestijnen. Zelfs over zijn identiteit en over de vraag of hij wel echt dood is, bestaat discussie.
- 54 <http://www.islaammail.com/iform/forum-posts.asp?TID=1492&PN=0&TPN=1>.
- 55 <http://dewereldwachtopmij.web-log.nl/log/2610261>.
- 56 Zie onder andere: <http://members.lycos.nl/mastercontact/index.php?blog=2&p=419&more=1&c=1&tb=1&pb=1#more419> en <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=543983&page=1&pp=15> en <http://www.jihadunspun.com/IslamUnderAttack>.
- 57 <http://www.islaammail.com/iform/forum-posts.asp?TID=1614>.
- 58 <http://www.amazigh.nl/aforum/index.php?topic=271.270>.
- 59 <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=139365> Vergelijk de verklaring van Bin Laden cs. in 1998: *Bekendmaking van het Islamitisch Front van de Wereld voor een jihad tegen de joden en de kruisvaarders*. 'Sinds God het Arabisch Schiereiland deed ontstaan, zijn woestijn schiep en die omringde met zijn zeeën, heeft dit land geen rampspoed gekend als deze horden kruisvaarders, die als sprinkhanen zijn neergestreken. Zij lopen over zijn aarde, doen zich te goed aan zijn vruchten en vernietigen zijn gebladerte; op hetzelfde moment dat volkeren samenspannen tegen de moslims en zich als disgenoten rond een schaal voedsel verdringen.'

- 60 Sommige vrouwengroepen hebben als regel dat alleen vrouwen de berichten kunnen lezen en mogen deelnemen zoals Zusterinislam.com en de msn-groep Al Mutaqqun. Weliswaar zijn er veel wel toegankelijk en heb ik enkele sites en msn-groepen ook om toegang gevraagd. Niettemin heb ik uit ethische overwegingen besloten dergelijke sites en groepen niet te bestuderen en hun materiaal (ook als dat op andere sites te lezen is) buiten beschouwing te laten.
- 61 <http://www.islaam-online.nl/cgi-bin/forum/YaBB.pl?board=Vrouwen&action=display&num=1025715575>.
- 62 <http://www.islaammail.com/iform/forum/forum-posts.asp?TID=3822&PN=1>
Ook te vinden op Expliciet.nl: <http://www.expliciet.nl/content/view/97/99/>.
- 63 <http://ayaanhirsiali.web-log.nl/log/1536468>.
- 64 Overigens wijst Gill erop dat dit ook voor mannenlichamen geldt.
- 65 <http://forums.marokko.nl/archive/index.php/t-10712.html>.
- 66 De afbeelding is terug te vinden op diverse websites. Zie onder meer: <http://www.islamawareness.net/Miracles/miracle-ruku-allahu.html>
- 67 <http://mustafa786.web-log.nl>.
- 68 ITMR: www.themodernreligion.com.
- 69 Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld discussies met niet-moslims. Mandaville negeert echter dat bij dergelijke discussies ook informatie over gedragsrichtlijnen wordt verspreid die van belang zijn voor de positie van moslims in het publieke debat. Deze gedragsrichtlijnen worden niet alleen ontleend aan de islam, maar ook aan de cultuur van het land waar moslims zich bevinden en aan bepaalde regels die op veel fora gelden.

337

9 Zoeken naar een 'zuivere' islam. Samenvatting, conclusie en slotbeschuwing

- 1 Dit wil niet zeggen dat zij helemaal geen gezag meer hebben. De andere imams die ik tijdens mijn onderzoek leerde kennen genoten wel degelijk gezag bij de jongeren. Dit heeft deels te maken met hun positie in instituties (zoals imam van een moskee) en de concrete diensten die zij mensen kunnen aanbieden (zoals bemiddeling in allerlei zaken of zaakwaarnemer voor bepaalde groepen). Moskeeën en ouders blijven een rol spelen in de religieuze overdracht. Een moskeorganisatie doet dit direct, bijvoorbeeld door de Koranlessen, maar ook indirect, via de invloed die zij uitoefenen op de ouders. Dit laatste is in Gouda bijvoorbeeld te zien in het grote belang dat ouders hechten aan onderwijs voor hun zonen en dochters. Het organiseren van activiteiten zoals de Schoolloopbaanbegeleiding was een uiting van hun gezag: ondanks de aanvankelijke tegenstand konden zij deze toch organiseren met behulp van Marokkaanse en autochtone vrijwilligers. Het succes van het project, zowel in de ogen van de meeste ouders als van de buitenwereld, droeg bij aan het versterken van hun gezag. Dat gold echter niet voor de jongeren die vonden dat 'wereldse' activiteiten niet in een moskee thuis hoorden en dit zagen als een voorbeeld van 'foute integratie'.
- 2 Een soortgelijk punt maakt Schiffauer (2002) met betrekking tot Turkse ouders en jongeren van de Kaplan-beweging in Duitsland. Voor ouders was het van belang om de eenheid te bewaren; het belang van waarheid werd door hen wel ingezien, maar men was van mening dat vergissingen altijd mogelijk waren en dat er altijd wel iemand was met een grotere kennis van de tradities. Juist vanwege dat laatste was het van belang om binnen die tradities te blijven en dus de eenheid te bewaren. Jongeren, zo maakt Schiffauer duidelijk, hadden een andere opvatting. Deze generatie was opgevoed in het

Duitse onderwijssysteem en had daarmee de islamitische tradities op een andere manier tot zich genomen: cognitief en met moderne intellectuele middelen. Ze hadden geleerd de kern te onderscheiden van de rest en door vraagstukken op een methodische manier aan te pakken tot een oplossing te komen. In hun opvatting was eenheid niet veel waard als het niet gebaseerd is op de waarheid. Jongeren eigenden zich de waarheid toe en vonden dat de gemeenschap hen moest volgen.

- 3 Dorraj (1999) maakt dit punt overigens niet alleen met betrekking tot moslims en islamitisch fundamentalistische groepen, maar ook met betrekking tot de christelijke bevrijdingstheologie en joodse fundamentalistische groepen.

Bijlagen

338

- 1 Dit citaat is afkomstig van een interview van Muntz voor de rvu met Theo van Gogh vlak voor zijn dood. Terug te vinden op: <http://nl.sitestat.com/klo/rvu/s?Rob-Muntz-Theo-van-gogh&ns-type=clickout>.
- 2 In tegenstelling tot een individuele plicht (*fard ain*) zoals het vijfmaal daags bidden. Bij een collectieve plicht dienen enkele individuen dit te doen, namens de gehele gemeenschap van moslims.
- 3 Alle peilingen zijn verricht in mei 2005 tenzij anders vermeld.
- 4 <http://forums.marokko.nl/showthread.php?t=32923>.
- 5 <http://dutch.ilmsahih.com/vb/index.php?showtopic=449>.
- 6 *Rotterdams Dagblad*, 2 februari 2005.
- 7 <http://www.elqalem.nl/columnisten/index.php?id=155>.
- 8 Geen nicht in het licht: <http://www.elqalem.nl/columnisten/index.php?id=224>.
- 9 Met het antihomomanifest keerde Jabri zich tegen het openlijke vertoon van homoseksualiteit, bijvoorbeeld tijdens een gay-parade. Het bevat tevens een knipoog naar Geert Wilders die in een interview in *HP/De Tijd* (6-2-2004) stelde:

Interviewer: Ik zie u als minister al met Franse, Duitse en Britse geestverwanten plannen maken om het verbod op hoofddoekjes overal in Europa door te drukken.

Wilders: 'In zo'n gezelschap zou ik me wel op mijn plaats voelen, ja. Als ik minister van Buitenlandse Zaken ben, zou ik het verbod op hoofddoekjes de dag na mijn installatie nog laten ingaan. En laat daarna de hoofddoekjes maar wapperen op het Malieveld. Ik lust ze rauw.'

Jabri stelde vervolgens in de bewuste column:

Was ik een politicus geweest had ik gekozen voor een algehele deportatie van relnichten richting Maagdeneiland. En laat die behaarde handen, rode strings vasthoudend, en behaarde benen gestoken in latex-laarzen maar wapperend en stampvoetend op het Malieveld verschijnen. Ik lust ze rauw, die faggets.

Klote hè, die vergelijkingen.

Naast dergelijke speldenprikken keerde hij zich met deze column ook tegen wat hij ziet als het meten met twee maten. Op mijn vraag of het verstandig is om zo snel na de moord op Van Gogh met een dergelijke tekst te komen,

stelde hij dat het juist precies die houding was waar hij zich tegen keerde.
Waarom autochtonen wel en moslims niet? Waarom meten met twee maten?

- 10 <http://nl.wikipedia.org/wiki/Weblog#Shocklog>.
- 11 <http://www.elqalem.nl/columnisten/index.php?id=220>
- 12 <http://Jihadplusplus.blogspot.com> en <http://cyberdjihad.ertan.biz/>.
- 13 Op een van de sites van De laatste kruistocht staat als welkomstbericht:

Dit is de site van de Virtuele Kruistocht tegen de wereldwijde fundamentalistische Islamitische *Jihad*.

Systematisch zie je op bijna elke islamgroep teksten verschijnen die oproepen tot geweld en terreur tegen het Westen... de gastheer:
er moet gezegd worden dat het hier meestal over de zgn. salafisten of wahabieten gaat.

339

Ook probeert men bezoekers te bekeren tot de Islam door middel van foutieve en vervalste informatie over het christendom, de wetenschap, evolutieleer enzovoort...

- Wij pogen om al deze aspecten te bestrijden door in discussie te gaan en onze ongezoeten mening te geven... daartoe dienen discussieforums: de dialoog.
- Waar gedesinformeerd werd gaan wij informeren met de werkelijkheid.
- Gesloten forums trachten wij gewoon te onderzoeken op aanzetting tot terreur/geweld.
- Wij geven alle ontdekte info door aan msn en/of de veiligheidsdiensten

- 14 Op het Nederlandstalige deel van die site (<http://answering-islam.org.uk/Dutch/wiewijzijn.htm>) kunnen we lezen wie men is en wat men wil bereiken:

We willen graag dat moslims tot geloof mogen komen doordat zij de waarheid van de evangeliën zien door de helderheid van en de respectvolle manier waarop het geboden materiaal gepresenteerd wordt.

Ook hopen we dat onze christelijke broeders en zusters groeien in hun overtuiging om dezelfde reden: Omdat het waar is.

- 15 <http://answering-islam.org.uk/Dutch/wiewijzijn.htm>. Beginselverklaring van de evangelische alliantie is te vinden op: <http://www.eanl.nl/beginselverklaring.doc>. Enkele teksten van Answeringislam.org zoals Jezus of Mohammed: Wie is Gods ware zegel van de profeten? Zijn ook te vinden op webfora zoals Maroc.nl: <http://www.maroc.nl/islam/forums/showthread.php?s=e48ff7383eboc7abo7d9bddoe4f5be4d&threadid=105240&perpage=15&display=&pagenumber=1> en op websites als Bijbelonderwijs.nl. Naast Answeringislam.org zijn er nog andere sites als deze zoals SuraLikelt. Moslims hebben ook dergelijke sites ontwikkeld zoals Answeringchristianity en websites zoals The answer to answering Islam. (<http://www.submission.org/answering-islam-org.htm>) (Bunt 2000: 124).
- 16 Zie bijvoorbeeld deze google cache: <http://216.239.59.104/search?q=cache:gfvvtvKbKGvUJ:nl.msnusers.com/moslimaschat/-messageboard.msnw+waar+bijvoorbeeld+de+nickname+Imen991+is+gekraakt.+De+echte+Imen991>

heeft een smiley voor haar naam. Onder de gekraakte nickname Imen991 is bijvoorbeeld de tekst: *Vereren joden, christenen en moslims dezelfde God?* geplaatst die moet aantonen dat men niet dezelfde god aanbidt en dat Allah een valse god is. Dit is niet zo moeilijk op msn, maar op een gegeven moment is er door mensen van De laatste kruistocht ook gediscussieerd over hacken (met fouten overgenomen):

340

Hoi, ik wil best wel wat vragen beantwoorden wat betreft het hacken e.d., maar wel prive, dus niet hier op de groep.

Het is nm nog wel steeds strafbaar, dus is het niet echt verstandig om op je groep te zetten, en daar en tegen als je het hier op de groep zet, en jullie kunnen het hier leren, dan kunnen andere die niet lid zijn het ook met gemak leren als je begrijpt wat ik bedoel.

en over een groep die best wel fundamentalistisch is vind ik dan <http://groups.msn.com/Islamenmeer2>

mss kunne jullie er even naar kijken rvan die knakkers die in jullie lijstje staat is daar very actief, nou als jullie meer willen weten of andere vragen over dat andere onderwerp dan hebben jullie mij e-mail.

- 17 <http://groups.msn.com/WegMetDeLaatsteKruistocht/general.msnw?action=get-message&mview=0&ID=Message=12&LastModified=4675474061587003324> Zie ook: <http://groups.msn.com/WegMetDeLaatsteKruistocht/general.msnw?action=get-message&mview=0&ID=Message=92&LastModified=4675483557902165209>.

Bibliografie

- Abbink, J. 2001. *Identiteit, strijd en continuïteit in trans-modern Afrika. Een kritisch-realistische benadering*. Amsterdam: Vrije Universiteitspers.
- Adams, M. 2003. 'The reflexive self and culture: a critique', *British Journal of Sociology*, 54(2): 221-238.
- AIVD, 2004. *Saoedische invloeden in Nederland*. Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
- Allen, C. en J.S. Nielsen, 2002. *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. Wenen: EUMC.
- Allievi, S. 2003. 'The Media', in B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto en J.S. Nielsen (red.), *Muslims in the enlarged Europe*, pp. 289-330. Leiden: Brill.
- Alma, H.A. 1998. *Identiteit door verbondenheid. Een godsdienstpsychologisch onderzoek naar identificatie en christelijk geloof*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Amir-Moazami, S. 2005. 'Reaffirming and Shifting Boundaries: Muslim Perspectives on Gender and Citizenship in France and Germany', in S. Nökel en L. Tezcan (red.), *Islam and the New Europe. Continuities, Changes, Confrontations*, pp. 209-233. New Brunswick / Bielefeld: Transcript.
- Amir-Moazami, S. en A. Salvatore, 2003. 'Gender, generation and the reform of tradition: from Muslim majority societies into Western Europe', in S. Allievi en J.S. Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, pp. 52-77. Leiden: Brill.
- Amiriaux, V. en G. Jonker, 2006. 'Introduction: Talking about visibility, actors, politics, forms of engagement', in G. Jonker en V. Amiriaux (red.), *Politics of visibility. Young Muslims in European Public Spaces*, pp. 9-21. Bielefeld: Transcript.
- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities*. New York: Verso Press.
- Anderson, J. 2000. 'The Internet and Islam's new interpreters', in D.F. Eickelman en J. Anderson (red.), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, pp. 45-61. Bloomington: Indiana University Press.
- Archer, L. 2001. 'Muslim Brothers, Black Lads, Traditional Asians: British Muslim Young Men, Constructions of Race, Religion and Masculinity', *Feminism & Psychology*, 11(1): 79-105.
- Archer, L. 2005. 'Muslim adolescents in Europe', in M. Fülöp en A. Ross (red.), *Growing Up in Europe Today: Developing Identities Among Adolescents*, pp. 55-69. Stoke-on-Trent: Trentham Books.
- Arendell, T. 1997. 'Reflections on the Researcher-Researched relationship: A woman interviewing men', *Qualitative Sociology*, 20(3): 341-368.
- Asad, T. 1986. 'The idea of an anthropology of Islam', *Occasional Paper Series*, Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in*

- Christianity and Islam*. Baltimore, Md.: John Hopkins University Press.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Cultural Memory in the Present)*. New York: Cambridge University Press.
- Aslan, A. 2003. 'What is Wrong with the Concept of Religious Experience?' *Islam and Christian-Muslim Relations*, 14(3): 299-312.
- Atran, S. en J. Stern, 2005. 'Small groups find fatal purpose through the web. Revue scientifique', *Nature, International Weekly Journal of Science (Correspondence)*, 437(7059): 620.
- Baars-Blom, J. 2005. *De onschuld voorbij...* Amsterdam: Doctoraalscriptie Culturele Antropologie / Sociologie van de Niet-Westerse Samenlevingen.
- Bach, A. 2004. *Religion, Politics, Media in the Broadband Era*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- 342 Banton, M. 2000. 'Ethnic Conflict', *Sociology*, 34(3): 481-498.
- Bartelink, Y. 1994. *Vrouwen over Islam. Geloofsvoorstellingen en -praktijken van Marokkaanse migrantes in Nederland (Brabant)*. Nijmegen: Katholieke Universiteit (proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen).
- Bartels, E. 1989. 'Moslimvrouwen en moslim-identiteit', in R. Haleber (red.), *Rushdie-effecten. Afwijzing van moslim-identiteit in Nederland?* pp. 171-177. Amsterdam: SUA.
- Bartels, E. 1993. 'Eén dochter is beter dan duizend zonen'. *Arabische vrouwen, symbolen en machtsverhoudingen tussen de sexen*. Utrecht: Jan van Arkel.
- Bartels, E. 2000. "'Dutch Islam": Young People, Learning and Integration', *Current Sociology*, 48(4): 59-73.
- Bartels, E. 2001a. 'De hoofdwikkel en de trui. Herkenning en verborgen betekenis in een verhaal over ziekte en heling', *Medische Antropologie*, 13(1): 108-121.
- Bartels, E. 2001b. 'Die hoofddoek is mijn eigen keuze', in E. Bartels, A. v. Harskamp en H. Wels (red.), *Cultuur maken, cultuur breken. Essays voor Hans Tenekes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloed op cultuurverandering*, pp. 46-59. Delft: Uitgeverij Eburon.
- Bartels, E. 2002. 'Islam as transnational identity', in T. Salman en A. Zoomers (red.), *Transnational Identities: a Concept Explored. The Andes and Beyond. Identidades Transnacionales: Exploración de un Concepto. Los Andes y más allá. Part II. The Question of Transnational Identities: an Unprecedented Phenomenon?*, pp. 83-102. Amsterdam: VU uitgeverij.
- Bartels, E. 2004. 'Respect', *NRC Handelsblad*, pp. 39.
- Bartels, E. 2006. 'Submission and a ritual murder. Transnational aspects of a localized conflict and protest' Ongepubliceerd paper. Vrije Universiteit Amsterdam.
- Bartels, E. en M. de Koning, 2003 'Islam en civil society in Marokko', *In de Marge*, (4): 30-38.
- Bartels, E. en M. de Koning, 2007. 'Typische Hollandse moslimmeiden in een Goudse minaret', in M. Buitelaar (red.), *Uit en Thuis in Marokko. Antropologische schetsen*, pp. 133-146. Amsterdam: Bulaaq.
- Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Barth, F. 1994. 'Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity', in H. Vermeulen en C. Govers (red.), *The Anthropology of ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, pp. 11-32. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Baumann, G. 2004. 'Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach', in G. Baumann en A. Gingrich (red.), *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*, pp. 17-50. New York: Berghahn Books.

- Bayat, A. 2002. 'Piety, Privilege and Egyptian Youth', *ISIM Newsletter*, (10): 23.
- Bayat, A. 2005. Islamism and Social Movement Theory. *Third World Quarterly* 26(6): 891-908.
- Beck, U. 1992. *Risk Society*. Londen: Sage.
- Beck, U. 2002. *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. Londen: Sage.
- Beck, U. en E. Beck-Gernsheim, 1995. *The Normal Chaos of Love*. Londen: Polity Press.
- Benschop, A. 2005. *Kroniek van een aangekondigde politieke moord. Jihad in Nederland*. Utrecht: Forum. Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling.
- Benschop, A. 2006. 'Chatten als synchrone communicatie. Converseren met tekstuele berichten.' Amsterdam: Sociosite.org/chatten.php. Bezocht op 10 januari 2007.
- Bentley, G.C. 1987. 'Ethnicity and practice', *Comparative Studies in Society and History*, 29(1): 24-55.
- Bentley, G.C. 1991. 'Response to Yelvington', *Comparative Studies in Society and History*, 33(1): 169-175.
- Berg-Rodenburg, A.M. van den, 2000. *'Ik word een goede Marokkaanse werkende moslimvrouw'*. Marokkaanse meisjes aan het woord over toekomst en geloof. Doctoraalscriptie Religie en Levensbeschouwing, Godsdienstwetenschappen, Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1999. *'Culturen bestaan niet'. Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden*. Rotterdam: Erasmus Universiteit.
- Birt, J. 2005. 'Wahhabism in the United Kingdom. Manifestations and reactions', in M. Al-Rasheed (red.), *Transnational Connections and the Arab Gulf*, pp. 168-184. Londen, New York: Routledge.
- Bleichrodt, H.A. 1997. *Hulpverlening aan Marokkanen in de context van cultuurverandering. De hulpverleningsmethodiek van Stichting Woonhuis en moskee Nour te Gouda*. Amsterdam: Wetenschapswinkel Vrije Universiteit Amsterdam.
- Bloul, R. 1996. 'Engendering Muslim identities – Deterritorialisation and the ethnicization process in France', in B.D. Metcalf (red.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, pp. 234-250. Berkeley: University of California Press.
- Bloul, R. 1998. 'From Moral Protest to Religious Politics: Ethical Demands and Beur Political Action in France', *The Australian Journal of Anthropology*, 9(1): 11-44.
- Boender, W. 2001. 'Multiculturaliteit, burgerschap en islam in Nederland', in D. Douwes, M. de Koning en W. Boender (red.), *Naar een Europese Islam?*, pp. 77-94. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Boender, W. en M. de Koning, 2005. 'Islamkritiek', in D. Douwes, M. de Koning en W. Boender (red.), *Nederlandse moslims. Van migrant tot burger*, pp. 143-155. Amsterdam: Salomé.
- Bolkestein, F. 1991. 'Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt', *de Volkskrant*. 12 september 1991.
- Borgman, E., H. Geerts, P. van Gennip, A. van Harskamp, N. Schreurs en M. de Vos, 2003. *Hunkering naar heilheid. Over nieuwe religiositeit in Nederland*. Budel: Damon bv.
- Bouazza, H. 2004. 'Angstige mannen, afvallige vrouwen en het voorbeeld van de profeet – een gevaarlijke combinatie', *NRC Handelsblad*, 17.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 344 Bouw, C., Merens, A., Roukens, K. en L. Sterckx 2003. *Een ander succes. De keuzes van Marokkaanse meisjes*. Amsterdam: SISWO / SCP.
- Brink, G. van den, 2002. *Geweld als uitdaging. De betekenis van agressief gedrag bij jongeren*. Utrecht: NIZW.
- Brouwer, L. 1997. *Meiden met Lef. Marokkaanse en Turkse wegloopsters*. Amsterdam: vu Uitgeverij.
- Brouwer, L. 2001. 'Een virtuele zoek. Islam op internet', in E. Bartels, A. v. Harskamp en H. Wels (red.), *Cultuur maken, cultuur breken. Essays voor Hans Tennekes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloeden op cultuurverandering*, pp. 35-46. Delft: Eburon.
- Brouwer, L. 2004. 'Dutch-Muslims on the Internet: A New Discussion Platform', *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24(1): 47-55.
- Brouwer, L. 2005. 'Marokkaanse websites: een barometer voor storm in de multiculturele samenleving', *ZemZem*, (1): 91-96.
- Brouwer, L. 2006. 'Dutch Moroccan Websites: A Transnational Imagery?' *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32(7): 1153-1168.
- Brubaker, R. 2002. 'Ethnicity without groups', *Archives Européennes de Sociologie*, XLIII(2): 163-189.
- Brubaker, R. en F. Cooper, 2000. 'Beyond "Identity"', *Theory and Society*, 29(1): 1-47.
- Brubaker, R., M. Loveman en P. Stamatov, 2004. 'Ethnicity as cognition', *Theory and Society*, 33 (11): 31-64.
- Bruin, J. de, 2001. 'Dutch television soap opera's, ethnicity and girls' interpretations', *Gazette*, 63(1): 41-56.
- Bruin, J. de, 2002. 'Interpretations of ethnicity. The representation of ethnic minorities in Dutchs soaps, police series and sitcoms': Paper gepresenteerd in de 'Visual Communication Interest Group' van het 52ste congres van de International Communication Association, Seoul, Zuid-Korea, 15-19 juli 2002.
- Bruner, E. 1986. 'Experience and its expressions', in V. Turner en E. Bruner (red.), *The Anthropology of Experience*, pp. 3-10. Urbana: University of Illinois Press.
- Bucholtz, M. 2002. 'Youth and cultural practice', *Annual Review of Anthropology*, 31: 525-552.
- Buijs, F.J., F. Demant en A. Hamdy, 2006. *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Buitelaar, M. 2002. 'Negotiating the rules of chaste behaviour: re-interpretations of the symbolic complex of virginity by young women of Moroccan descent in the Netherlands', *Ethnic and Racial Studies*, 25 (3): 462-489.
- Bunt, G. 2000. *Virtually Islamic. Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bunt, G. 2003. *Islam in the Digital Age*. London / Sterling: Pluto Press.
- Burger, P. 2006. *De dankbare terrorist. En andere sagen en geruchten van deze tijd*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Buskens, L.P.H.M. 2006. 'Sharia en nationaal recht in Marokko', in J.M. Otto, A.J. Dekker en L.J. Soest-Zuurdeeg (red.), *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*, pp. 43-84. Amsterdam/Den Haag: Amsterdam University Press/WRR.
- Canatan, K., C.H. Oudijk, en A. Ljama, 2003. *De maatschappelijke rol van de Rotterdamse moskeeën*. Rotterdam: Centrum voor Onderzoek en Statistiek.
- Castells, M. 1997. *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.

- Cesari, J. 1998. 'Islam in France: Social Challenge or Challenge of Secularism?' in S. Vertovec en A. Rogers (red.), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, pp. 25-38. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.
- Cesari, J. 2003. 'Muslim minorities in Europe: The Silent Revolution', in J. L. Esposito en F. Burgat (red.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, pp. 251-270. London & New Brunswick: Hurst & Rutgers University Press.
- Chong, K.H. 1998. 'What it means to be Christian: the role of religion in the construction of ethnic identity and boundary among second-generation Korean Americans', *Sociology of Religion*, 59(3): 259-286.
- Cohen, A.P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- Coppes, R. 1994. 'Niet zomaar een stukje stof. Hoofddoekjesaffaires in Frankrijk, Nederland en Groot-Brittannië', *Sociologische Gids*, 41(2): 130-143.
- Cornell, S. 1996. 'The variable ties that bind: content and circumstance in ethnic processes', *Ethnic and Racial Studies*, 19(2): 265-289.
- Cornell, S. en Hartmann, D. 1998. *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Davie, G. 2006. 'The Future of Religion and its implications for the social sciences', in A. v. Harskamp, M. Klaver, J. Roeland en P. Versteeg (red.), *Playful Religion. Challenges for the Study of Religion*. pp. 137-150. Delft: Eburon.
- Davies, C.A. 1999. *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. New York: Routledge.
- Dawson, L.L. 2004. 'Religion and the Quest for Virtual Community', in L.L. Dawson en D.E. Cowan (red.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, pp. 75-92. New York, London: Routledge.
- Demant, F. 2005. 'Islam is inspanning' *De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Dessing, N.M. 2001. *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Dessing, N.M. 2005. 'Secularisatie, maar wat nog meer?' *Migrantenstudies*, 21(1): 5-13.
- Dibbits, H.C. 2006. 'Marokkaans-Nederlandse jongens en de authenticering van kledingstijlen', *Migrantenstudies*, 22(2): 86-107.
- Distelbrink, M., P. Geense en T. Pels, 2005. *Diversiteit in vaderschap. Chinese, Creools-Surinaamse en Marokkaanse vaders in Nederland*. Assen: Gorcum.
- Dominicus-Groot, C. 2000. *Een persoonlijk geloof binnen de oemma. Een studie naar religieuze overdracht en religieuze beleving bij Marokkaanse meisjes*. Amsterdam: Doctoraalscriptie Vrije Universiteit.
- Dominicus-Groot, C. 2001. 'Geloven met je hart', *LOVA Bulletin*, Summer: 28-34.
- Dorraj, M. 1999. 'The Crisis of Modernity and Religious Revivalism: A Comparative Study of Islamic Fundamentalism, Jewish Fundamentalism and Liberation Theology', *Social Compass*, 46(2): 225-240.
- Douwes D., M. de Koning en W. Boender (2005). *Nederlandse moslims: van migrant tot burger*. Amsterdam: Amsterdam University Press – Salomé.
- Driessen, D., M. van der Werf, en A. Boulal. 2004. *Laat het van twee kanten komen. Eindrapportage van een verkenning (quick scan) van de maatschappelijke rol van moskeeën in Amsterdam*. Amsterdam: Nieuwe Maan en ICP Advies.
- Droogers, A. 2001. 'Cultuur als repertoire', in E. Bartels, A. v. Harskamp en

H. Wels (red.), *Cultuur maken, cultuur breken. Essays voor Hans Tennekes voor mogelijkheden en onmogelijkheden van invloeden op cultuurverandering*, pp. 129-142. Delft: Eburon.

Droogers, A. 2003. 'The power dimensions of the Christian community: an anthropological model', *Religion*, 33(3): 263-280.

Droogers, A. 2006a. 'Identity, religious pluralism and ritual in Brazil', in A. Van Harskamp, M. Klaver, J. Roeland en P. Versteeg (red.), *Playful Religion. Challenges for the Study of Religion. Essays by André Droogers en Peter B. Clarke, Grace Davie, Sidney M. Greenfield, Peter Versteeg*, pp. 47-74. Delft: Eburon.

Droogers, A. 2006b. 'The normalization of religious experience. Healing, prophecy, dreams and visions', in A. Van Harskamp, M. Klaver, J. Roeland en P. Versteeg (red.), *Playful Religion. Challenges for the Study of Religion. Essays by André Droogers en Peter B. Clarke, Grace Davie, Sidney M. Greenfield, Peter Versteeg*, pp. 9-26. Delft: Eburon.

Duchateau, I. en H.B. Ferwerda 2002. *Jeugdcriminaliteit onder allochtonen in Gouda. Een criminaliteitsbeeldanalyse*. Arnhem: Advies- en Onderzoeksgroep Beke.

Duits, L. en L. van Zoonen, 2006. 'Headscarves and Porno-Chic. Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society', *European Journal of Women's Studies*, 13(2): 103-117.

Dwyer, C. 2000. 'Negotiating Diasporic Identities: Young British South Asian Muslim Women', *Women's Studies International Forum*, 23(4): 475-486.

Ebaugh, H.R. en J.S. Chafetz 2000. *Religion and the New Immigrants*. Walnut Creek: Altamira.

Eickelman, D.F. 1992. 'Mass higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies', *American Ethnologist*, 19(4): 643-655.

Eickelman, D. en J. Piscatori 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Eickelman, D.F. en J. Anderson 2003. 'Redefining Muslim Publics', in D. Eickelman en J. Anderson (red.), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, pp. 1-18. Bloomington: Indiana University Press.

Eller, J.D. 1999. *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Conflict*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Eller, J.D. en R.M. Coughlan 1993. 'The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments', *Ethnic and Racial Studies*, 16(2): 181-202.

Eriksen, T.H. 1991. 'The cultural contexts of ethnic differences', *Man*, 26(1): 127-144.

Eriksen, T.H. 1993. *Ethnicity and Nationalism*. Londen: Pluto Press.

Eriksen, T.H. 2001. 'Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: the significance of personal experiences', in Ashmore, Jussim en Wilder (red.), *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, pp. 42-70. Oxford: Oxford University Press.

Erikson, E. 1968. *Identity, Youth and Crisis*. New York: W.W. Norton.

Escobar Stemann, J. J. 2006. 'Middle East Salafism's Influence and the Radicalization of Muslim Communities in Europe', *Middle East Review of International Affairs*, 10(3): 1-14.

Esposito, J.L. 2003. 'Introduction. Modernizing Islam and Re-islamization in Global Perspective', in J.L. Esposito en F. Burgat (red.), *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, pp. 1-14. Londen: Hurst & Company.

- Fadil, N. 2005. 'Individualising faith, individualising identity: Islam and young Muslim women in Belgium', in J. Cesari en S. McLoughlin (red.), *European Muslims and the Secular State*, pp. 143-154. Aldershot: Asghate.
- Fadil, N. 2006. "'We should be walking Qurans:' The making of an Islamic political subject', in G. Jonker en V. Amiraux (red.), *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*, pp. 53-78. Bielefeld: Transcript.
- Fearon, J.D. en D.D. Laitin 2000. 'Violence and the Social Construction of Ethnic Identity', *International Organization*, 54(4): 845-877.
- Fennema, M. 2002. 'Persstemmingen na 11 september', Amsterdam: IMES. <http://www2.fmg.uva.nl/imes/publications/documents/fennema-11sept.pdf>. Bezocht op 10 januari 2007.
- Fenton, S. 2004. *Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Fermin, A. 1997. *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*. Amsterdam: Thesis Publishers.
- Fornäs, J. 1991. 'Otherness in Youth Culture', in C. Palmgren, G. Bolin en K. Lövgren (red.), *Ethnicity in Youth Culture*, pp. 11-26. Report from a symposium on youth culture at Stockholm University, 3-6 June.
- Friele, R.D., J.K.M. Gevers, R. Coppen, A. Janssen, W. Brouwer, en R. Marquet 2004. *Tweede evaluatie Wet op de orgaandonatie*. Den Haag: ZonMw.
- Gazzah, M. 2005. 'Maroc-Hop. Music and Youth Identities', *ISIM Review*, (16): 6-7.
- Geertz, A.W. 1999. 'Definition as analytical strategy in the study of religion', *Historical Reflections*, 25(3): 445-475.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gemert, F. van, 1998. *Ieder voor zich. Kansen, cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Gerritsen, J.W. en G. de Vries 1994. 'Hinderkracht en ondernemerschap. Een historische sociologie van sociale problemen' *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 21(2): 3-29.
- Ghorashi, H. 2001. *Ways to Survive, Battles to Win. Iranian Women Exiles in the Netherlands and the US*. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Gibson, J.L. 2006. 'Do Strong Group Identities Fuel Intolerance? Evidence From the South African Case', *Political Psychology*, 27(5): 665-705.
- Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gil-White, F.J. 1999. 'How thick is blood? The plot thickens...: if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/primordialist controversy?' *Ethnic and Racial Studies*, 22(5): 789-820.
- Gill, R. 2003. 'From Sexual Objectification to Sexual Subjectification: The Re-sexualisation of Women's Bodies in the Media', *Feminist Media Studies*, 3(1): 100-106.
- Gingrich, A. 2004. 'Conceptualizing Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralising about Othering', in G. Baumann en A. Gingrich (red.), *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*, pp. 1-7. New York: Berghahn Books.
- Gogh, T. van, 2004. 'Mag ik dit zeggen?' *Metro*.
- Göle, N. 2000. 'Snapshots of Islamic Modernity', *Daedalus*, 129(1): 91-118.
- Hall, S. 1992. 'The Rest and the West: Discourse and Power', in S. Hall en B. Gieben (red.), *Formations of Modernity*, pp. 275-332. London: Polity Press.

- Handler, R. 1986. 'Authenticity', *Anthropology Today*, 2(1): 2-4.
- Hanning, C. en W. Aarts 2001. *Het tekort voorbij. Oplossingen voor het organentekort beoordeeld door burgers. Eindrapport*. Leiden: SWOKA in opdracht van het Rathenau Instituut.
- Harris, J.R. 1995. 'Where is the child's environment? A group socialization theory of development', *Psychological Review*, 102(3): 458-489.
- Harris, J.R. 1999. *Het misverstand opvoeding. Over de invloed van ouders op kinderen*. Amsterdam, Brussel: Contact.
- Harskamp, A. van, 2000. *Het nieuww-religieuze verlangen*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Hart, B. de, 2005. 'Het probleem van dubbele nationaliteit. Politieke en media-debatten na de moord op Van Gogh', *Migrantenstudies*, 21(4): 224-238.
- Hawley, J.S. 1994. 'Introduction', in J.S. Hawley (red.), *Fundamentalism and Gender*, pp. 3-46. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Heelas, P. 1996. 'Introduction: Detraditionalization and its Rivals', in S. Lash, P. Morris en P. Heelas (red.), *De-traditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, pp. 1-20. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P. en L. Woodhead 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Herbert, D. 2003. *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Hermans, A. 2000. *Het opvoeden van een jong kind is als het graveren van een steen. Het opvoedingsgedrag van Marokkaanse vaders in Gouda, hun opvattingen en die van hun zoons*. Amsterdam: Afstudeerscriptie Vrije Universiteit Amsterdam.
- Hetherington, K. 1998. *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Hine, C. 2000. *Virtual Ethnography*. London: Sage.
- Hirschkind, C. 2001. 'The ethics of listening: cassette-sermon audition in contemporary Egypt', *American Ethnologist*, 28(3): 623-649.
- Hirschkind, C. 2006. *The ethical soundscape: cassette sermons and counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hirsi Ali, A. 2004. *De Maagdenkooi*. Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij Augustus.
- Hoffer, C. 2000. *Volksgeloof en religieuze geneeswijzen onder moslims in Nederland. Een historisch-sociologische analyse van religieus-medisch denken en handelen*. Amsterdam: Thela Thesis
- Hoge, D. en E. Smith 1982. 'Normative and non-normative religious experience among high school youth', *Sociological Analysis*, (43): 69-82.
- Holtrop, T. 2004. 'Amr Khalid', *Sharqiyyât. Tijdschrift van de Nederlandse Vereniging voor de studie van het Midden-Oosten en de Islam*, 16(1): 5-21.
- Hoover, S.M. 2001. 'Visual Religion in Media Culture', in D. Morgan en S.M. Promey (red.), *The Visual Culture of American Religions*, pp. 146-159. Berkeley en Los Angeles: University of California Press.

ICG, 2004. *Saudi Arabia Backgrounder. Who are the Islamists?* Amman, Riyadh & Brussels: International Crisis Group, Middle East Report, no. 31.

Jacobsen, C. 2005. 'The Quest for Authenticity: Islamization Amongst Muslim Youth in Norway', in J. Cesari en S. McLoughlin (red.), *European Muslims and the Secular State*, pp. 155-168. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

Jacobsen, C. 2006. *Staying on the Straight Path. Religious Identities and Practi-*

- ces among Young Muslims in Norway*. Bergen: University of Bergen.
- Jacobson, J. 1997a. 'Introduction', *Ethnic and Racial Studies*, 20(2): 235-237.
- Jacobson, J. 1997b. 'Religion and ethnicity: dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis', *Ethnic and Racial Studies*, 20(2): 238-256.
- Jacobson, J. 1998. *Islam in Transition – Religion and Identity among British Pakistanis Youth*. Londen & New York: Routledge.
- Jakobs, E. 2004. *Rapport Onderzoek Internetgebruik Via Maroc.nl/ramadan SMS*. Amsterdam: O+S, het Amsterdamse Bureau voor Onderzoek en Statistiek.
- James, W. 1985 [1902]. *The Works of William James: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Jansen, H. 2003. *God heeft gezegd. Terreur, tolerantie en de onvoltooide modernisering van de islam*. Amsterdam / Antwerpen: Augustus.
- Jenkins, R. 1994. 'Rethinking Ethnicity: identity, categorization and power', *Ethnic and Racial Studies*, 17(2): 197-223. 349
- Jenkins, R. 1997. *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. Londen: Sage Publications Ltd.
- Jenkins, R. 2000. 'The limits of identity: ethnicity, conflict, and politics', *Sheffield Online Papers in Social Research (ShOP)*. <http://www.shef.ac.uk/socstudies/Shop/2jenkins.pdf>. Bezocht op 12 oktober 2006.
- Jong, W. de, 2002. 'Drie WRR-rapporten vergeleken', *Migrantenstudies*, 18(2): 78-86.
- Kanmaz, M. 2003. "Onze nationaliteit is onze godsdienst." Islam als 'identity marker' bij jonge Marokkaanse moslims in Gent', in M.-C. Foblets en E. Cornelis (red.), *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren.*, pp. Leuven: Uitgeverij Acco.
- Karakaşoğlu, Y. 2003. 'Custom Tailored Islam? Second Generation Female Students of Turko-Muslim Origin in Germany and Their Concept of Religiousness in the Light of Modernity and Education', in R. Sackmann, B. Peters en T. Faist (red.), *Identity and Integration: Migrants in Western Europe*, pp. 107-126. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Kaufman, P. en H. Verbraeck 1987. 'De omweg naar Achmed: een methodologische verantwoording over onderzoek onder Marokkaanse verslaafden', *Migrantenstudies*, (24): 547-565.
- Kemper, F. 1996. *Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie Marokkaanse moslimmigranten*. Nijmegen: Uitgeverij Katholieke Universiteit.
- Kepel, G. 2004. *The War For Muslim Minds. Islam and the West*. Harvard University Press.
- Ketner, S.L., M. Buitelaar en H. Bosma 2004. 'Identity Strategies Among Adolescent Girls of Moroccan Descent in the Netherlands', *Identity: An International Journal of the Theory and Research*, 4(2): 145-169.
- Khosrokhavar, F. 1997. *L'Islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Klinkhammer, G. 2000. *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türcinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Koning, M. de, 1997. 'Hulpverlening aan Marokkaanse jongens met onderwijsproblemen. De hulpverleningsmethodiek van Stichting Woonhuis en moskee Nour te Gouda', Amsterdam: Wetenschapswinkel Vrije Universiteit.
- Koning, M. de, 2002. 'Institutionele grenzen. De hulpverlening van RCJ/Het Woonhuis en moskee Nour', *Sociale Interventie*, 11(1): 5-13.

- Koning, M. de, 2005. "Dit is geen poep wat ik praat" De Hirsi Ali Diss nader belicht', *ZemZem*, 1(1): 36-41.
- Koning, M. de, 2006. "Dreaming in Dutch". Tolerance and Conflict in Dutch Society'. Ongepubliceerd paper workshop Islam, European Societies, and the 'Carriers' of National Identities. Convenors: Barbara Thériault en Frank Peter. Frankfurt-Oder, 25 en 25 februari 2006.
- Koning, M. de, 2008. "You Follow the Path Of the Shaitan: we try to follow the righteous path." Negotiating Evil in the Identity Construction of Young Moroccan-Dutch Muslims', in L. Minnema en N. Van Doorn-Harder (red.), *Coping with Evil in Religion and Culture: Case Studies*, pp. 137-149. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Koning, M. de, en E. Bartels 2005. *Over het huwelijk gesproken: partnerkeuze en gedwongen huwelijken bij Marokkaanse, Turkse en Hindoestaanse Nederlanders*. Den Haag, Adviescommissie Vreemdelingenzaken, www.acvz.com/publicaties/vs-acvz-nr9-2005-pdf. voorstudie nr.9.
- Koning, M. de, en E. Bartels 2005. 'Voor Allah en mijzelf – Jonge Marokkanen op zoek naar de "echte" islam', *S & D. Maandblad van de Wiardi Beckman Stichting, wetenschappelijk bureau van de Partij van de Arbeid*, 62(1/2): 19-27.
- Koning, M. de, en E. Bartels 2006. 'For Allah and myself. Religion and Moroccan Youth in The Netherlands.' in P. H. F. Bos en W. Fritschy (red.), *Morocco and The Netherlands. Society, Economy, Culture*, pp. 146-156. Amsterdam: vu Publishers.
- Korteweg, A.C. 2005. 'De moord op Theo van Gogh: Gender, religie en de strijd over de integratie van migranten in Nederland', *Migrantenstudies*, 21(4): 205-223.
- Kuipers, G. 2005. 'De strenge regels van de etnische grap: over de gevaren en de noodzaak van humor in een multiculturele samenleving', *Migrantenstudies*, 21(4): 194-204.
- Landman, N. 1992. *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*. Amsterdam: vu Uitgeverij (proefschrift Universiteit Utrecht).
- Landman, N. en T. Sunier 2005. 'Ze zijn gelukkig maar een beetje religieus. Secularisatie en islamitische organisatievorming in Nederland', *Migrantenstudies*, 21(1): 13-29.
- Leeuwen, R. van, 2005. 'Rashid Rida. Geestelijk vader van de huidige hervormers', *ZemZem*, 1(3): 114-119.
- Lewis, B. 1998. 'Licence to kill: Usama bin Ladin's declaration of Jihad', *Foreign Affairs*, 77(6): 14-20.
- Ley, H. de, 2005. 'Moslims in de Europese, i.c. Belgische, lekenstaat': Universiteit Gent. <http://www.flwi.ugent.be/cie/RUG/deley30-1.htm>. Bezocht op 24 december 2005.
- Linders, L. en N. Goossens 2004. 'Bruggen bouwen met virtuele middelen', in J. De Haan en O. Klumper (red.), *Jaarboek ICT en Samenleving. Beleid in praktijk*, pp. 121-139. Amsterdam: Boom.
- Lövheim, M. 2004. 'Young people, Religious Identity, and the Internet', in L.L. Dawson en D.E. Cowan (red.), *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, pp. 59-74. New York / London: Routledge.
- Lutz, H. 1996. 'Doeken des aanstoots', in G. Wekker en R. Braidotti (red.), *Praten in het donker. Multiculturalisme en anti-racisme in feministisch perspectief*, pp. 119-148. Kampen: Kok Agora.

Maagdenberg, V. van den, 2004. *Jaarrapport Integratie. Onderzoek verricht in opdracht van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP)*: Instituut voor Sociologisch-Economisch Onderzoek (ISEO) Erasmus Universiteit.

MacIntyre, A. 1981. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mahmood, S. 2001a. 'Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival', *Cultural Anthropology*, 16(2): 202-236.

Mahmood, S. 2001b. 'Rehearsed spontaneity and the conventionality of ritual: disciplines of salat', *American Ethnologist*, 28(4): 827-853.

Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Mamadouh, V. 2001. 'Constructing a Dutch Moroccan identity through the World Wide Web', *The Arab World Geographer / Le Géographe du monde arabe*, 4(4): 258-274.

Mandaville, P. 2000. 'Digital Islam. Changing Boundaries of Religious Knowledge?' *ISIM Newsletter*, (2): 23.

Mandaville, P. 2001a. 'Reimagining Islam in diaspora', *Gazette*, 63(2-3): 169-186.

Mandaville, P. 2001b. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London / New York: Routledge.

Mandaville, P. 2003. 'Towards a critical Islam: European Muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse', in S. Allievi en J.S. Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, pp. 127-146. Leiden, Boston: Brill.

Mandaville, P. 2007. 'Globalization and the Politics of Religious Knowledge. Pluralizing Authority in the Muslim World', *Theory, Culture & Society*, 24(2): 101-115.

Maréchal, B. 2003. 'The Question of Belonging', in B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto en J.S. Nielsen (red.), *Muslims in the Enlarged Europe*, pp. 5-18. Leiden - Boston: Brill.

Maussen, M. 2005. *Making Muslim Presence Meaningful: Studies on Islam and Mosques in Western Europe*. Amsterdam: ASSR.

McCorkel, J.A. en K. Myers 2003. 'What difference does difference make? Position and privilege in the field', *Qualitative Sociology*, 26(2): 199-231.

Meder, T. 2003. 'Levensechte leugens? Over moslimvrees en allochtonenangst in de media.' Meertens Instituut.

Meijer, R. 2006. 'Re-reading al-Qaeda: Writings of Yusuf al-Ayiri', *ISIM Review*, (18): 16-18.

Meyer, B. 2006. *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Amsterdam: Vrije Universiteit.

Meyer, B. en A. Moors 2006. 'Introduction', in B. Meyer en A. Moors (red.), *Religion, media and the public sphere*, pp. 1-29. Bloomington: Indiana University Press.

Minderhedennota 1983, *Minderhedennota*. Tweede Kamer, 1982-1983, 16102, nrs. 20-21.

Moore, S.F. 1987. 'Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Anthropology', *American Ethnologist*, 14(4): 727-737.

Moors, A. 2004. 'Muslim Cultural Politics'. *What's Islam got to do with it?* Amsterdam: Vossiuspers UvA.

Nabben, T., Yesilgöz, B. en Korf, D. J. 2006. *Van Allah tot Prada. Identiteit, leefstijl en geloofsbeleving van jonge Marokkanen en Turken*. Utrecht, Rotter-

dam: Forum – Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling en Uitgeverij Ger
Guijs.

NCTB 2006. *Vierde voortgangsrapportage terrorismebestrijding*. Den Haag: Na-
tionaal Coördinator Terrorismebestrijding.

Nielsen, J.S. 2003. 'Transnational Islam and the integration of Islam in Europe',
in S. Allievi en J.S. Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Com-
munities in and Across Europe*, pp. 28-51. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Nieuwkerk, K. van, 2004. 'Veils and wooden clogs don't go together', *Ethnos*,
69(2): 229-246.

Nieuwkerk, K. van, 2007. 'Werken aan vroomheid. Religieuze lessen voor Ma-
rokkaanse vrouwen in Rotterdam', in M. Buitelaar (red.), *Uit en Thuis in Ma-
rokko. Antropologische schetsen*, pp. 146-159. Amsterdam: Bulaaq.

Noorhaidi, H. 2005. 'Salafi's, Jihad & Drama', *ISIM Review*, (16): 40-41.

352

Ooijen, H. van, 1992. 'Religion and emancipation. A study of the development
of Moroccan Islamic organizations in a Dutch town', in W.A.R. Shadid en
P.S. Van Koningsveld (red.), *Islam in Dutch Society: Current Developments and
Future Prospects*, pp. 163-180. Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Østberg, S. 2003. 'Norwegian-Pakistani adolescents. Negotiating religion, gen-
der, ethnicity and social boundaries', *Young. Nordic Journal of Youth Research*,
11(2): 161-181.

Pels, T. 1997. 'Opvoeding in Marokkaanse gezinnen en de plaats van onderwijs:
verandering en continuïteit', *Migrantenstudies*, (4): 133-148.

Pels, T. 1998. *Opvoeden in Marokkaanse gezinnen in Nederland*. Assen: Van
Gorcum.

Pels, T. 2003. 'Respect van twee kanten: Over socialisatie en lastig gedrag van
Marokkaanse jongens', *Migrantenstudies*, (4): 228-239.

Pels, T. en De Gruijter, M. 2004. 'Hoe vergaat het de nazaten van de "gastarbeid-
ders"? Ontwikkelingen onder Marokkanen in Nederland', *Sociologische Gids*,
51(1): 53-67.

Peter, F. 2006. 'Individualization and Religious Authority in Western European
Islam', *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17(1): 105-118.

Peters, R. 2005a. 'De ideologische en religieuze ontwikkeling van Mohammed
B. Rapport van het deskundigenonderzoek in de strafzaak tegen Mohammed
B'.

Peters, R. 2005b. 'Overzicht teksten geschreven of vertaald door Mohammed
B.'

Phalet, K. 2003. 'De constructie van etnisch-religieuze identiteit en alteriteit:
beeldvorming en beleving van de islam in Nederland', in M.C. Foblets en
E. Cornelis (red.), *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij alloch-
tone jongeren*, pp. 155-184. Leuven: Uitgeverij Acco.

Phalet, K. en D. Güngör 2004. *Religieuze dimensies, etnische relaties en burger-
schap: Turken en Marokkanen in Rotterdam*. SCP-Werkdocument 106c. Den
Haag: Sociaal-Cultureel Planbureau.

Phalet, K. en F. Haker 2004. *Diversiteit en verandering in religieuze betrokken-
heid: Turken en Marokkanen in Nederland 1998-2002*. SCP werkdocument 106b
Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Phalet, K., C. van Lotringen en H. Entzinger 2000. *Islam in de multiculturele sa-
menleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. Utrecht: Ercomer, Uni-
versiteit Utrecht.

Phalet, K. en J. ter Wal 2004. *Moslim in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cul-
tureel Planbureau.

Phinney, J.S. 1993. 'A three-stage model of ethnic development in adolescence', in M.E. Bernal en G.P. Knight (red.), *Ethnic Identity. Formation and Transmission among Hispanics and Other Minorities*, pp. 61-79. Albany: State University of New York Press.

Portegijs, W., B. Hermans en V. Lalta 2006. *Emancipatiemonitor 2006*. Den Haag: SCP.

Prieur, A. 2002. 'Gender remix. On gender constructions among children of immigrants in Norway', *Ethnicities*, 2(1): 53-77.

Prins, B. 2000. *Voorbij de onschuld. Het debat over de multiculturele samenleving*. Amsterdam: Van Gennep.

Proudfoot, W. 1985. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press.

Raj, D.S. 2000. "Who the hell do you think you are?" Promoting religious identity among young Hindus in Britain', *Ethnic and Racial Studies*, 23(3): 525-558.

Rath, J. 1991. *Minorisering: de sociale constructie van 'etnische minderheden'*. Amsterdam: Uitgeverij SUA.

Rath, J., R. Penninx, C. Groenendijk, C. en A. Meyer 1996. *Nederland en zijn islam*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Røgilds, F. 1993. 'Youthnicity – a bridge between young immigrants and Danes?' *Migration. European Journal of International and Ethnic Relations*, 2(18): 63-76.

Roosens, E. 1998. *Eigen grond eerst? Primordiale autochtonie, Dilemma van de multiculturele samenleving*. Leuven: Acco.

Rotterdam 2005. *Sociale integratie...Rotterdamers in gesprek. Rapport publieke debatten*. Rotterdam: Projectbureau Sociale Integratie, Gemeente Rotterdam.

Roy, O. 1992 *L'echec de l'islam politique*. Paris: Seuil

Roy, O. 2004. *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. London: Hurst.

Roy, O. 2005. 'A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values?' *ISIM Review*, 15: 6-7.

Ruane, J. en J. Todd 2004. 'The roots of the intense ethnic conflict may not themselves be ethnic: categories, communities and path dependence', *Archives Européennes de Sociologie*, 45(2): 209-232.

Saane, J.W. van, 1998. *De rol van gevoelens en emoties in religieuze ervaring. Een theoretisch-psychologische benadering*. Kampen: Uitgeverij Kok.

Salih, R. 2004. 'The Backward and the New: National, Transnational and Post-National Islam in Europe', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5): 995-1011.

Salvatore, A. 2004. 'Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action among Muslims in Europe', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5): 1013-1031.

Santen, J. van, en K. Willemse 1999. 'Mannelijkheid, vrouwelijkheid en de discussie rond fundamentalisme', *LOVA Bulletin*, 20(1). <http://www.ca-snws.leidenuniv.nl/vena/index.php3?c=11>. Bezocht op 10 januari 2007.

Saritoprak, Z. 2003. 'The legend of al-Dajjal (Antichrist): The personification of Evil in the Islamic tradition', *The Muslim World*, 93(2): 291-307.

Scheffer, P. 2000. 'Het multiculturele drama', *NRC Handelsblad*.

Schiffauer, W. 1988. 'Migration and religiousness', in T. Gerholm en Y.G. Litman (red.), *The new Islamic Presence in Western Europe*, pp. 146-158. Londen: Mansell Publishers.

Schiffauer, W. 2002. 'Democratic culture and extremist islam', <http://viadrina.euv-frankfurt-o.de/~anthro/> Bezocht op 29 april 2005.

- Searle-Chatterjee, M. 2000. "World religions" and "ethnic groups": do these paradigms lend themselves to the cause of Hindu nationalism?' *Ethnic and Racial Studies*, 23(3): 497-515.
- Selim, N. 2003. *De vrouwen van de profeet – Wat heeft de Koran over de vrouw te vertellen?* Amsterdam: Van Gennepe BV.
- Shadid, W.A.R. en P.S. van Koningsveld, P. S. 2005. 'Muslim dress in Europe: Debates on the headscarf', *Journal of Islamic Studies*, 16(1): 35-61.
- Shils, E. 1957. 'Primordial, personal, sacred and civil ties', *British Journal of Sociology*, 13(2): 148-171.
- Slootman, M. en J. Tillie 2006. *Processen van radicalisering. Waarom sommige Amsterdamse moslims radicaal worden.* Amsterdam: Instituut voor Migratie- en Etnische Studies.
- Sluiter, I. 2005. *Maken en breken. Over taal, identiteit en minderheden.* Rede uitgesproken in de Pieterskerk ter gelegenheid van de 430e Dies Natalis van de Universiteit Leiden, Leiden: Universiteit Leiden.
- Sökefeld, M. 1999. 'Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology', *Current Anthropology*, 40(4): 417-447.
- Soorsma, J. 2003. *Laat ze maar praten, het boeit me niet.* Amsterdam: Doctoraalscriptie Vrije Universiteit.
- Sterckx, L. en C. Bouw 2005. *Liefde op maat. Partnerkeuze van Turkse en Marokkaanse jongeren.* Amsterdam: Het Spinhuis.
- Strandbu, A. 2005. 'Identity, embodied culture and physical exercise. Stories from Muslim girls in Oslo with immigrant backgrounds', *Young. Nordic Journal of Youth Research*, 13(1): 27-45.
- Strijp, R. 1997. 'Moslims in Nederland en België', in H. Driessen (red.), *In het huis van de Islam*, pp. 405-427. Nijmegen: SUN.
- Strijp, R. 1998. *Om de moskee. Het religieuze leven van Marokkaanse migranten in een Nederlandse provinciestad.* Amsterdam: Thesis Publishers.
- Sunier, T. 1994. 'Islam en etniciteit onder jonge leden van Turkse islamitische organisaties in Nederland', *Migrantenstudies*, 10(1): 19-32.
- Sunier, T. 1996. *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties.* Amsterdam: Het Spinhuis.
- Sunier, T. 1997. 'Islam in beweging: repliek', *Migrantenstudies*, 13(2): 116-120.
- Sunier, T. 2000. 'Moslims als beleidscategorie en onderzoeksobject': Gastlezing aan de Universiteit Gent. 25 oktober 2000. <http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE/sunier1.htm>. Bezocht op 2 februari 2005.
- Suny, R.G. 2004. 'Why We Hate You: The Passions of National Identity and Ethnic Violence', *Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies Working Paper Series*, Berkeley: University of California.
- Swaan, A. de, 2006. *De botsing der beschavingen en de strijd der geslachten.* Rotterdam: Ger Guijjs.
- Taylor, C. 1992. 'The politics of recognition', in A. Gutmann (red.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, pp. 25-73. Princeton University Press.
- Tennekes, H. 1990. *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht.* Leuven/Apeldoorn: Garant Uitgevers.
- Tennekes, H. 1991. 'Een antropologische visie op de Islam in Nederland', *Migrantenstudies*, 7(4): 2-22.
- Teunissen, B. 1997. *Marokkaanse meisjes over huiswerkbegeleiding, religie en identiteit. De hulpverleningsmethodiek van Stichting Woonhuis en Moskee Nour te Gouda.* Amsterdam: Doctoraalscriptie Vrije Universiteit.
- Tibi, B. 1998. *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft.* München: Bertelsmann.

Tibi, B. 2000. *Der Islam in Deutschland. Muslime in Deutschland*. Stuttgart / München: Deutsche Verlagsanstalt.

Tietze, N. 2001. *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.

Tilley, V. 1997. 'The terms of the debate: Untangling language about ethnicity', *Ethnic and Racial Studies*, 20(3): 497-522.

Timmerman, C. 2003. 'Migratie en ethische minderheden in een globaliserend België: een reflectie over cultuur en identiteit', *LOVA, het tijdschrift voor feministische antropologie*, 24(1): 49-65.

Trilling, L. 1971. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University.

Verkuyten, M. 1999. *Etnische Identiteit. Theoretische en empirische benaderingen*. Amsterdam: Het Spinhuis.

355

Vermaas, P. 2002. 'Wie grijpt de zwevende kiezer? De opkomst van een moderne burgerij', *De Groene*, 3.

Vertovec, S. 1998. 'Young Muslims in Keighley, West Yorkshire: Cultural Identity, Context and "Community"', in S. Vertovec en A. Rogers (red.), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, pp. 87-102. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.

Vertovec, S. 2001. 'Moslimjongeren in Europa: vermenging van invloeden en betekenissen', in D. Douwes (red.), *Naar een Europese Islam?*, pp. 95-116. Amsterdam: Metz & Schilt.

Vertovec, S. en A. Rogers 1998. 'Introduction', in S. Vertovec en A. Rogers (red.), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, pp. 1-24. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.

Vervoort, H. 2002. 'Bang voor elkaar', *Vrij Nederland*, 6 juli 2002, 30-41.

vws (Ministerie van vws 2004. Kamerstukken II 2003/04, 29538, nr. 1 (contourennota genoemd). Den Haag.

Waardenburg, J.D.J. 2001. *Institutionele vormgevingen van de Islam in Nederland gezien in Europees perspectief*. Den Haag.

Werbner, P. 1996. 'The Making of Muslim Dissent: Hybridized Discourses, Lay Preachers, and Radical Rhetoric among British Pakistanis', *American Ethnologist*, 23(1): 102-122.

Werbner, P. 2004. 'The predicament of diaspora and millennial Islam. Reflections on September 11, 2001', *Ethnicities*, 4(4): 451-476.

Werbner, P. 2007. 'Veiled Interventions in Pure Space: Honour, Shame and Embodied Struggles among Muslims in Britain and France', *Theory, Culture & Society*, 24(2): 161-186.

Werdmolder, H. 1986. *Van vriendenkring tot randgroep. Marokkaanse jongeren in een oude stadswijk*. Houten: Wereldvenster.

White, R.A. 2004. 'Major Issues in the Study of Media, Religion and Culture', in P. Horsfield, M. E. Hess en A. M. Medrano (red.), *Belief in Media: Cultural Perspectives on Media and Christianity*, pp. 197-218. Aldershot: Ashgate.

Wiktorowicz, Q. 2004. 'Conceptualizing Islamic Activism', *ISIM Newsletter*, (14): 34.

Wiktorowicz, Q. 2006. 'Anatomy of the Salafi Movement', *Studies in Conflict & Terrorism*, 29: 207-239.

Wright, S. 1998. 'The politicization of "culture"', *Anthropology Today*, 14(1): 7-15.

WRR, 1979. *Etnische Minderheden*. Den Haag: Staatsuitgeverij.

WRR, 1989. *Allochtonenbeleid*. Den Haag: Sdu.

Yamane, D. 2000. 'Narrative and religious experience', *Sociology of Religion*, 61(2): 171-189.

Yelvington, K.A. 1991. 'Ethnicity as Practice? A comment on Bentley', *Comparative Studies in Society and History*, 33(1): 158-168.

Zangwill, N. 2004. 'The myth of religious experience', *Religious Studies*, 40: 1-22.

Zine, J. 2001. 'Muslim Youth in Canadian Schools: Education and the Politics of Religious Identity', *Anthropology & Education Quarterly*, 32(4): 399-423.

Zoonen, L. van, 2003. *Identiteit en burgerschap in populaire cultuur*. Amsterdam: Vossiuspers UvA.

356

Zurk, N. van, 2003. *Werelden van verschil. Over de problemen met betrekking tot Marokkaanse jongeren in het vmbo-onderwijs in Gouda, gezien door de ogen van het schoolpersoneel, de Marokkaanse ouders en de jongeren zelf*. Amsterdam: Wetenschapswinkel Vrije Universiteit Amsterdam.

Bijlage 1: Islam en moslims in de media 2001-2004

357

PERIODE	ITEM	MEDIA	OPMERKINGEN
Maart 2001	Propaganda Hamas op Nederlandse basisscholen. De charitatieve stichting Al-Aqsa zou geld dat ze inzamelt op islamitische scholen afstaan aan de Palestijnse terreurorganisatie Hamas.	NOVA	
Mei 2001	Uitspraken van El Moumni over homo's.	NOVA	De passage waarin hij het geweld veroordeelt (het onderwerp van de uitzending) wordt weggelaten in de uitzending van NOVA.
Augustus 2001	Fortuyn wil een 'koude oorlog' tegen moslims.	Tijdschrift <i>Elsevier</i>	Hij herhaalt dit daags na 11 september.
September 2001	'11 september'		

PERIODE	ITEM	MEDIA	OPMERKINGEN
	'Feestende jongeren in Ede'	Onder andere <i>NRC Handelsblad</i> en <i>Telegraaf</i>	Volgens veel jongeren in Gouda is dit erg opgeblazen en ging het maar om enkele jongeren (waarschijnlijk ongeveer 20).
	Na '11 september' komt de NMO met een Koranrecitatie tijdens een uitzending: 'Zij die ongelovig zijn, hun bezittingen en hun kinderen zullen hen bij Allah volstrekt niet baten. Zij zijn brandstof voor het vuur.'	Nederlandse Moslim Omroep	Dit betrof een herhaling van een uitzending voor 11 september 2001.
December 2001	Islamitisch lesmateriaal predikt haat tegen ongelovigen. Er worden in Nederland stelselmatig fundamentalistische en haatdragende teksten van extreme moslims verspreid.	NOVA	
Januari 2002	Twee jongens uit Eindhoven		

PERIODE	ITEM	MEDIA	OPMERKINGEN
	worden gedood in Kashmir. Ze zouden geronseld zijn voor de <i>jihad</i> .		
Februari 2002	Tien van de (toen) 32 islamitische basisscholen zouden banden hebben met fundamentalistische groepen.	NOVA	
	Uitspraken Fortuyn over islam als 'achterlijke cultuur'.	<i>de Volkskrant</i>	
April 2002	Demonstratie in Amsterdam uit solidariteit met de Palestijnen, loopt na afloop uit de hand.		
Mei 2002	Moord op Fortuyn.		
Juni 2002	Fundamentalistische preken in moskeeën.	NOVA	
September 2002	Hirsi Ali wordt met de dood bedreigd na enkele televisie-optredens waarin ze spreekt over emancipatie van moslimvrouwen.		De bedreigingen zijn breed veroordeeld door moslimorganisaties waaronder: Islamitische Stichting Nederland, de Neder-

360

PERIODE	ITEM	MEDIA	OPMERKINGEN
			landse Islamitische Federatie, de Turks-Islamitische Culturele Federatie en de Unie van Marokkaanse Moskee Organisaties in Nederland.
Oktober 2002	Aanslagen op Bali.		
December 2002	Vermeende terroristen worden vrijgesproken. Rellen in Antwerpen met Marokkaans-Belgische jongeren. Volgens Eurlings (CDA) mogen organisaties als de AEL nooit in Nederland toegelaten worden. (AEL-leider Jahjah is aangehouden bij de rellen)		
Januari 2003	Hirsi Ali geeft een interview waarin ze de profeet Mohammed een 'perverse tiran' noemt. Twee jongens worden in Oekraïne opgepakt.	Dagblad <i>Trouw</i>	

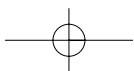
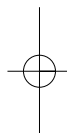
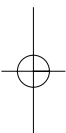
PERIODE	ITEM	MEDIA	OPMERKINGEN
	Zij zouden onderweg zijn naar Tsjetsjenië voor de gewelddadige <i>ji</i> had. Een van hen is Samir Azzouz (blijkt later).		
Mei 2003	Aanslagen in Casablanca.		
Juni 2003	Vrijspraak twaalf vermeende terroristen.		
Augustus 2003	Driss Arib wordt in Amsterdam neergeschoten, de protestdemonstratie, twee weken later, leidt tot rellen.		
Oktober 2003	<p>Verscheidene terreurverdachten (onder wie Samir Azzouz) worden vrijgesproken van terroristische activiteiten of het beramen ervan.</p> <p>Nog steeds zouden zes islamitische basisscholen banden hebben met fundamentalistische groeperin-</p>	NOVA	

PERIODE	ITEM	MEDIA	OPMERKINGEN
	gen, ondanks een gematigd positief rapport van de Onderwijsinspectie.		
November 2003	Het antisemitisme zou weer toenemen, hetgeen te wijten zou zijn aan moslimjongeren.		
Februari 2004	Van Aartsen (vvd) wil de huwelijksmigratie naar Nederland afremmen.		Jongeren hebben het idee dat dit vooral op Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse jongeren betrekking heeft.
	Wilders geeft een interview en doet daarbij de volgende uitlatingen: 'Als ik minister van Buitenlandse Zaken was, zou ik het verbod op hoofddoekjes een dag na mijn installatie laten ingaan. En laat daarna de hoofddoekjes maar wapperen op het Malieveld. Ik lust ze rauw. [...] Het	<i>HP/De Tijd</i>	

PERIODE	ITEM	MEDIA	OPMERKINGEN
	gaat mij niet om de religie maar om de politieke cultuur van de islam. Waarom durven wij niet te zeggen dat moslims zich aan ons moeten aanpassen, omdat onze normen en waarden nu eenmaal van een hoger, beter, prettiger en humaner beschavingsniveau zijn? Niks integratie. Assimilatie!		
Maart 2004	Aanslagen in Madrid. Israël liquideert Yassin, leider van Hamas.		
Maart 2004	In navolging van Hirsi Ali noemt Theo van Gogh in de gratis krant <i>Metro</i> , de profeet Mohammed 'een vieze oom' en 'verkrachter van kleine meisjes' (Van Gogh 2004).	<i>Metro</i>	De website Imaan.nl zet een petitie op om <i>Metro</i> te dwingen Theo van Gogh als columnist te schrappen. Het gevolg is eigenlijk dat de discussie daarna niet meer over de column gaat, maar over de vrijheid van meningsuiting.

PERIODE	ITEM	MEDIA	OPMERKINGEN
			<p>Naast de uitspraken in deze column heeft Theo van Gogh moslims diverse malen 'de vijfde colonne van geitenneukers' genoemd. Hij richtte zich daarbij wel op radicale moslims en niet op alle moslims. In een interview met de rvu vlak voor zijn dood zegt hij: 'Laten we even eerlijk zijn. Er zijn ook buitengewoon veel redelijke moslims die niet bereid zijn de trekker over te halen. Maar goed, als iedereen bang gaat zijn voor die vijfde colonne van de geitenneukers, zoals ik ze altijd noem, dan is het debat hier wel heel gauw afgelopen.'</p>
Juni 2004	Arrestatie terreurverdachte (naar later blijkt Samir Azzouz).		

PERIODE	ITEM	MEDIA	OPMERKINGEN
Juli 2004	Terreuralarm in Nederland. Man opgepakt wegens vermeende bedreiging van Nij-meegse Vierdaagse.		Naar later blijkt vanwege gevonden plattegronden bij Samir Azzouz Vrijgelaten wegens gebrek aan bewijs.
Augustus 2004	Uitzending <i>Submission</i> I van Hirsi Ali. Bedreiging Hirsi Ali n.a.v. <i>Submission</i> I.	VPRO's <i>Zomergasten</i>	
September 2004	Aanhouding vier vermeende terroristen.		
November 2004	Moord op Theo van Gogh.		



Bijlage II: Manifestaties van de salafibewegingen in Nederland

367

Introductie

Vanwege het belang van het salafisme voor moslimjongeren in Nederland, zal ik deze brede religieuze beweging apart behandelen. Het doel hiervan is om achtergrondinformatie te verschaffen over de opkomst van de salafibewegingen in Nederland. Deze schets is gebaseerd op gesprekken die gevoerd zijn met jongeren die bijeenkomsten van salafi-organisaties bezoeken (of dat in het verleden deden), gesprekken met enkele voorlieden en onderzoek op internet. Vooraleer deze uiteenzetting kan volgen zal ik eerst aandacht besteden aan de opkomst van de salafibewegingen. Deze is van belang om hun invloed in te kunnen schatten en om de interne scheidslijnen beter te begrijpen. Het is echter niet meer dan een schets. Er is te weinig onderzoek gedaan (zeker in Nederland) om een gedetailleerd beeld te geven van de opkomst. Vanwege de interne samenhang in dit stuk, kan er op punten een overlap zijn met delen uit verschillende hoofdstukken in dit proefschrift.

Geschiedenis van de salafibewegingen in vogelvucht

Het salafisme gaat terug op Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) en Rashid Rida (1865-1935), maar wordt soms ook gebruikt voor de Moslimbroederschap. Al-Afghani streefde ernaar om de islam zodanig te hervormen dat deze opgewassen zou zijn tegen kolonisatie en verwestersing (Roy 2004: 233). Vandaag de dag zijn er nog steeds vooraanstaande geleerden die zich op de genoemde personen beroepen. Nasr Abu Zayd stelt zich in dezelfde lijn als Abduh, terwijl Qardawi naar Rida verwijst. Nasr Abu Zayd is te zien als een liberale denker, over Qardawi is juist veel onduidelijkheid of hij gezien kan worden als een verlicht denker of een fundamentalist (Van Leeuwen 2005: 114-116). De term salaf verwijst naar de vrome voorgangers (*Salaf al salih*). Dit zijn de eerste drie generaties moslims van wie

wordt verondersteld dat zij de meest pure vorm van islam naleefden omdat zij de islam direct van de profeet Mohammed geleerd hadden. Onder deze vrome voorgangers zouden onder andere de metgezellen van de profeet vallen en hun volgelingen. De term kan worden teruggevoerd op de islamgeleerde Ibn Taymiyya (die door sommigen ook wordt beschouwd als een vrome voorganger). Deze geleerde leefde in de dertiende en veertiende eeuw ten tijde van de Mongoolse veroveringen. Hij pleitte voor een terugkeer naar de salaf om op die manier het disfunctioneren van de moslims te corrigeren. Hij besteedde onder andere veel aandacht aan het begrip ‘*tawheed*’, letterlijk: de enigheid van God, maar ook gebruikt hij het om te verwijzen naar een eenheid tussen denken en openbaring (van de Koran). Salafi’s proberen het geloof te zuiveren van de onzuiverheden die er in de eeuwen zijn ingeslopen. Voorstellingen en praktijken die niet gebaseerd zijn op de originele bronnen van de religie (Koran en hadith) worden beschouwd als *bid’a* (nieuwlichterij) die moslims afbrengt van het rechte pad van Allah (*sirat al mustakiem*).

Via allerlei ontwikkelingen is het salafisme gaandeweg verbonden met de Moslimbroederschap en de Saoedische vorm van de islam: het Wahhabisme (Birt 2005: 168-171, Kepel 2004: 152-196). De Wahhabi’s hanteren een zeer strikte en letterlijke opvatting van de boodschap van de Koran in de traditie van de hanbaliëten (de in Saoedi-Arabië dominante wetschool) en een antiwesterse cultuuropvatting waarbij alle handelingen en gedragingen langs een ‘islamitische’ meetlat worden gelegd (Roy 2004: 232-234). De grote verspreiding van het Wahhabisme is mede mogelijk gemaakt door de oliedollars van Saoedi-Arabië en de steun van de Verenigde Staten, die deze vorm van islam zagen als een bevrijdingstheologie die een dam kon opwerpen tegen het communisme (Kepel 2004: 154). Geleerden zoals Al-Albani (overleden 1999), de voormalige grootmoefti van Saoedi-Arabië Ibn Baz (overleden 1999) en sjeik Al-Utmaymin (overleden 2000) hebben daar eveneens een belangrijke rol in gespeeld. Het centrum van de wereldwijde Wahhabi-missie is de Islamitische Universiteit van Medina (Birt 2005: 170). Hier hebben ook diverse jongeren uit Nederland gestudeerd.

In de jaren zeventig en tachtig ontstaat er in Saoedi-Arabië een andere beweging: As Sahwa (Ontwaking). Deze beweging combineerde het revolutionaire Wahhabisme met de ideeën van Sayd Qutb. Sayd Qutb was een invloedrijke schrijver en denker voor de Moslimbroederschap die zich, in navolging van Ibn Taymiyya, richtte op *jahiliyya*. Deze term staat voor de periode van onwetendheid voor de islam, maar wordt in Qutbs werk gebruikt als maat voor alle dingen in de moderne wereld. Hij gebruikt de term als meetlat waarlangs landen en regimes gelegd kunnen worden om

te bepalen of deze islamitisch zijn of niet (Kepel 2004: 174). Voormannen van deze bewegingen zoals Al-Awda, Al-Hawali en Al-Mas'ari hebben zeer felle kritiek geuit op de Saoedische regering. Een belangrijk moment voor de Sahwa-beweging was de bezetting van de Grote Moskee in Mekka in 1979 door een andere groep (zie hieronder). De Saoedische regering besloot haar positie te versterken door extra geld in allerlei religieuze instellingen te pompen en zo hun loyaliteit te kopen. Dit werkte averechts. Het versterkte de Sahwa-beweging juist en er klonk dan ook steeds luidere kritiek op de Saoedische machthebbers en de vooraanstaande geestelijk leiders (ICG 2004: 2).

De reactie van de Saoedische autoriteiten was onder andere het stimuleren van een andere salafistroming, namelijk die van Rabee al-Madkhali. De boodschap van Al-Madkhali was die van onvoorwaardelijke overgave aan het religieuze en politieke gezag en een veroordeling van de Sahwa-geestelijken. Een andere strategie was vervolging van de geestelijken, hetgeen betekende dat halverwege de jaren negentig het grootste deel van de Sahwa-geestelijken óf gevangen zat óf in ballingschap verkeerde in Londen (ICG 2004: 6). Oudere voormannen van de Sahwa-beweging zoals Al-Awda hebben hun opvattingen en kritiek op de Saoedische autoriteiten intussen gematigd. Daarnaast zijn er binnen die beweging anderen opgestaan die inmiddels het *jihadi*-gedachtegoed steunen: Ali al-Khudayr en Nasir al-Fahd, beiden leerling van Hamoud al-Shuaybi (gestorven 2002), een van de meest fervente voorstanders van de Taliban en Al Qaeda (ICG 2004: 7).

Een derde stroming, die minder gestructureerd is dan de Sahwa en de Wahhabi's (en wellicht daarom niet zo vaak apart genoemd wordt) bestaat uit de neosalafi's (ICG 2004: 2-3). Zij hielden zich veel meer bezig met individuele geloofsbeleving, moraal en rituele praktijken, in tegenstelling tot de Sahwa-hervormers (die ze veel te politiek vinden) en de *jihadi*'s (die ze te weinig religieus vinden). Zij wilden breken met het concept van de natie-staat door zich terug te trekken en te isoleren en soms door een opstand. Een van de bekendste voormannen was Juhayman al-Utaybi met zijn groep (een afsplitsing van al-Jamaa al-Salafiyya al-Muhtasiba – JSM) die in 1979 de Grote Moskee in Mekka bezette. Zij waren deels geïnspireerd door de ideeën van Al-Albani en verwierpen alle wetscholen (waaronder de Hanbali-school van Saoedi Arabië) voor zover die het menselijke oordeel niet helemaal afkeurden. Zij hielden zich aan een letterlijke interpretatie van de hadith als de enige bron van religieuze waarheid. Ondanks het feit dat de JSM niet meer bestaat, leven vooral de ideeën over sociale uitwassen en morele decadentie nog steeds voort (ICG 2004: 3).

De vierde stroming, de *jihadi*'s, vindt haar oorsprong in de deel-

name van jonge Saudi's in de Afghaanse oorlog tegen de Sovjet Unie. Volgens het religieuze establishment (en aangemoedigd door het Saoedische regime) was het een collectieve plicht (*fard kifayah*) om te vechten in Afghanistan.² Tegen het einde van die oorlog was hun ideologie ook buiten de landsgrenzen doorgedrongen, evenals in diverse Saudische kringen. Naast de oorlog in Afghanistan speelde ook de Golfoorlog een grote rol in de opkomst van de *jihadi's* doordat Sahwa-salafi's en neosalafi's opschoven in de richting van de *jihadi's* (ICG 2004: 3-5). Een belangrijke neosalafigeestelijke is Al Maqdisi (ook bekend als Abu Qatadaah). Hij was een van de JSM-leiders die begin jaren tachtig werd uitgezet en naar Londen vluchtte. Onder andere met zijn *Millat Ibrahim* heeft hij de *jihad*-ideologie mede vormgegeven (ICG 2004: 5 n.40). Hij is een voormalige leerling van Al-Albani en wordt gezien als leermeester van al-Zarqawi in Iraq (Peters 2005a). Een andere geestelijke die in Londen terecht kwam is Abu Hamza al-Masri van de Finsbury Park Mosque en voorman van de Ansar al-Sharia (SOS: Supporters of *Sharia*). Al-Masri kan beschouwd worden als een *takfiri*. *Takfiri* zijn diegenen die vinden dat moslims, die niet meer als moslims beschouwd kunnen worden, volgens de *sharia* gedood mogen worden. *Takfier* is een centrale doctrine voor hen om geweld te rechtvaardigen tegen de regeringen van islamitische staten die de *sharia* niet of slechts gedeeltelijk toepassen. Volgens Abu Hamza is democratie gelijk aan *kufr* en moslims die in vertegenwoordigende organen zitten of aan verkiezingen deelnemen, zijn ongelovigen (Peters 2005a). Een Saoedische geestelijke die al eerder politiek asiel kreeg in Engeland was Omar Bakri, de voorman van de Muhajiroun-beweging, een beweging die actief de *jihad* promoot en inmiddels is uiteengevallen in kleine groepen zoals Al-Ghurabaa (De Vreemdelingen – inmiddels verboden).

Hiermee zijn er dus vier hoofdstromingen binnen het salafigedachtegoed geschetst: de Wahhabi's, Sahwah, neosalafi's en *jihadi's*. In het bijzonder de neosalafi's en de Sahwa-beweging kennen radicaliseerde varianten die we terugvinden bij de *jihadi's*. Deze vier stromingen vormen zeker geen homogene groepen. Binnen de Sahwa-beweging zijn er groepen die dicht bij de Wahhabi's staan en andere die weer dicht bij de moslimbroederschap staan (daarom ook wel Qutbi's genoemd) (ICG 2004: 2). Onder de *jihadi's* is er bijvoorbeeld verschil tussen groepen op basis van het type geweld dat ze gebruiken en tegen wie dat gericht is (moslims of niet-moslims).

Het salafisme als methode om kennis te zoeken en te vergaren

Veel salafi's zullen zich niet zo uitdrukkelijk presenteren als zijnde salafi's. Alleen de wahhabi's uiten zich vaak zo. In Nederland ge-

beurt dit vaak onder de naam ‘selefie’ (bijvoorbeeld selefiepublicaties.com). Alle groepen stellen dat het vooral gaat om een bepaalde methode die zij hanteren. Salafisme is in hun ogen daarmee niet een beweging of een islamitische stroming, maar dé islam. Deze methode (manhaj) is gebaseerd op de Koran, *Sunna*, hadith, het voorbeeld van de eerste moslims en islamgeleerden die dezelfde methode volgen. Escobar Stemmann (2006: 1-2) beschrijft vier zaken die in de salafimethode centraal staan: het streven naar *tawheed* (de enigheid van God), het bestrijden van *bid’a* (nieuwlichterij), het onderscheid tussen valse en echte hadiths en de strijd tegen *taqlid* (het blindelings navolgen van anderen).

De salafi’s kennen drie basisvormen van *tawheed*: de exclusieve heerschappij van Allah (*tawheed al-rububiyyah*), goddelijkheid (*tawheed al-uluhiyyah*) en van de Goddelijke Namen en Eigenschappen (*tawheed al-asma wal-sifat*). Om de *tawheed* te beschermen moeten moslims de Koran en de *Sunna* van de profeet Mohammed volgen. Iedere stap buiten de Koran en de *Sunna* betekent dat men zich verwijdt van de *tawheed*, terwijl iedere handeling die in overeenstemming is met de Koran en de *Sunna* beschouwd kan worden als een daad van aanbidding (Wiktorowicz 2006: 209). De meer politiek geëngageerde salafi’s en de *jihadi*’s hangen min of meer dezelfde doctrine aan, maar zij richten zich nadrukkelijker op de erkenning dat de soevereiniteit bij God ligt (*tawheed al-hakimiyyah*). Deze vierde vorm van *tawheed* betekent dat een staat alleen Gods recht (de *sharia*) mag toepassen. Een staat die dat niet doet, bijvoorbeeld omdat die uitgaat van de soevereiniteit van het volk (democratie) en rechtbanken heeft ingesteld die rechtspreken op grond van door mensen gemaakte wetten, is een instrument van ongelooft (*kufur*). Dit is een standaardonderdeel van de ideologie van radicale islamitische groepen geworden (Peters 2005a). Politieke strijd is daarmee een theologisch principe geworden en het beoordelen van politieke vraagstukken en het handelen van politici wordt daarmee teruggebracht tot een kwestie van geloof of ongelooft (Birt 2005: 177). Mohammed Bouyeri zag democratie als vals en duister en maakte de schending van dit vierde principe van *tawheed* tot kern van zijn strijd voor ‘het licht van de Waarheid’ (Peters 2005b: 38). De vermenging van politiek en religie is daarmee nagenoeg totaal.

Naast *tawheed* is ook *bid’a* (vernieuwing of nieuwlichterij) een belangrijk begrip in de methode van de salafi’s. Aangezien volgens salafi’s de Koran en de *Sunna* de essentie van de islam bevatten, is iedere afwijking daarvan (bijvoorbeeld als gevolg van culturele gebruiken) nieuwlichterij die mensen van het pad van Allah afbrengt. Salafi’s besteden ook zeer nadrukkelijk aandacht aan het bestuderen van hadiths (vandaar dat soms ook de term Ahl al-hadith ge-

bruikt wordt: ‘mensen van de hadith’). Volgens salafi’s stelt de Koran dat de hadith een belangrijke bron van religieuze kennis en voorschriften zijn en laten zien hoe de islam werd gepraktiseerd zoals de profeet Mohammed dat leerde. Niet alle hadiths zijn echter even betrouwbaar en men besteedt dan ook veel tijd aan het herkennen van ‘valse’ hadiths en het waarschuwen daarvoor. Door zich alleen te baseren op die hadiths die ‘waar’ zijn, probeert men zo exact mogelijk de overleveringen van de profeet te volgen. Een ander aspect dat salafi’s proberen te bestrijden is het blindelings navolgen van bepaalde geleerden en de indeling van de islam in verschillende rechtsscholen. Er kan volgens de salafi’s slechts één juiste benadering zijn van de echte islam en moslims moeten daarom niet zomaar de geleerden van die scholen volgen, maar zelf op zoek gaan in de bronnen. Dit wil niet zeggen dat salafi’s teksten van religieuze geleerden verwerpen. Integendeel zelfs, de teksten van die geleerden van wie men erkent dat zij de salafi manhaj volgen (zoals Al Albani) staan zeer hoog in aanzien. Zeker na de moord op Van Gogh was met name op internet een poging te zien van verschillende voorlieden om het belang van het navolgen van (de juiste) geleerden te benadrukken. Men zag de moord op Van Gogh als een uitvloeisel van het feit dat jongeren zelf allerlei teksten gaan interpreteren zonder dat ze voldoende kennis zouden hebben.

Hoewel de *jihadi*’s deels uitgaan van dezelfde religieuze beginselen als de andere salafi’s komt bij hen het principe van *walaa wal baraa* (loyaliteit en distantie – Al Maqdisi wordt gezien als de geleerde die dit principe nieuw leven heeft ingeblazen) naar voren. Dit principe wordt wel vertaald door Nederlandstalige *jihadi*’s als: liefhebben en haten omwille van Allah. Er zijn diverse stukken onder deze naam, waaronder één van Ayman al Zawahiri. Het gaat daarbij om een herdefiniëring van de islamitische identiteit als een belegerde citadel. Terugtrekken in eigen kring en isolatie van de buitenwereld zijn de enige manieren om te overleven. In de geschriften van Zawahiri gaat het daarbij om de westerse beschaving die de islamitische wereld corrumpeert en daarmee schuldig is aan de slechte staat van die islamitische wereld. Tegelijkertijd werd er opgeroepen tot de gewelddadige *jihad* tegen Amerikanen, joden en afvalligen (Kepel 2004: 134-139). Daarnaast hebben de *jihadi*’s de gewelddadige *jihad* verheven tot meest zuivere vorm van aanbidding en in enkele gevallen zelfs als de zesde zuil van de islam benoemd.

Het salafisme is, bekeken vanuit de salafi’s zelf, het pad dat men aflegt en de methode die men volgt om de religieuze waarheid te bereiken en zo exact mogelijk de islam zoals die is geopenbaard door de profeet Mohammed te volgen. Men wil de religieuze, etnische

en nationale verschillen tussen moslims overstijgen. Hun werk is gebaseerd op het zoeken naar die ultieme waarheid die te vinden is in de originele bronnen van de islam, het volgen van het principe van *tawheed* en het vermijden van *bid'a* en *shirk*. Op deze manier zouden moslims die de salafi manhaj volgen de 'geredde groep' zijn die naar het paradijs gaat. De salafi manhaj zou daarmee gelovigen beschermen tegen allerlei wereldse verleidingen, het *imaan* van de gelovigen versterken en moslims het beste voorbereiden op de Dag des Oordeels (vgl. Escobar Stemmann 2006).

Nederland-Marokko

Het is vooralsnog niet precies duidelijk of en welk verband er is tussen salafisten in Marokko en Nederland. Voor wat betreft de leden van de hofstadgroep hadden enkelen (onder wie in ieder geval Samir Azzouz) contact met Marokkanen in Marokko en Spanje en veel leden ontmoetten elkaar in de zomer in Al Hoceima; de streek waar zijzelf of hun ouders vandaan kwamen. Ook duidelijke banden met de Al Adl wal Ihsan-beweging van sjeik Yassin heb ik tijdens mijn verblijf niet kunnen ontdekken. Wel waren jongeren uit Europa betrokken bij protesten op Marokkaanse stranden waar aanhangers van Yassin het gebed verrichten op het strand, tot ongenoegen van de zonnebadende strandgasten. Dit waren naar verluidt vooral jongeren uit België en Frankrijk en slechts een enkeling uit Nederland.

373

Het Nederlandse salafilandschap

Introductie

In 2004 komt de AIVD (2004) met een rapport over het Saoedische salafisme in Nederland. In dit rapport worden Stichting El Tawheed in Amsterdam, de Stichting As Soennah – Centrum Sjeik Al Islam Ibn Taymia in Den Haag, de Stichting Islamitisch Centrum Al Fourqaan in Eindhoven, de Stichting Moskee Al Mouahidine (Omar Ibn Khattab-Moskee) in Helmond, de Stichting voor Islamitische Jongeren te Breda en de Islamitische Stichting voor Opvoeding en Overdracht van Kennis in Tilburg met name genoemd als organisaties waarbij Saoedische missieorganisaties betrokken zijn. Vooral de Tawheed-moskee in Amsterdam, de Fourqaan-moskee in Eindhoven, de Al Mouahidine-moskee in Helmond en de Stichting voor Islamitische Jongeren in Breda zouden verweven zijn met de Saoedische stichting Al Waqf Al Islami. Al Waqf Al Islami en de Fourqaan-moskee staan daarbij in de aandacht vanwege het feit dat twee jongens die de Fourqaan-moskee bezocht zouden hebben naar Kashmir zouden zijn gegaan voor de gewelddadige *jihad* (en daar gestorven zijn). Daarmee komt de relatie tussen sala-

fisme en (rekrutering voor) de gewelddadige *jihad* in de aandacht te staan. Het blijft evenwel bij deze AIVD-informatie en de betrokken organisaties ontkennen alle aantijgingen als zouden zij betrokken zijn of jongeren aanzetten tot de gewelddadige *jihad*.

374 De komst van de salafibewegingen naar Europa moet gezien worden in de context van de ontwikkelingen in Saoedi-Arabië die hierboven zijn besproken, de ontwikkelingen op het gebied van de internationale politiek en de internationale migratie. Waardenburg (2001: 85-86) laat zien dat in de jaren negentig twee nieuwe soorten migranten deel uitmaken van de migratie naar Europa: enerzijds militante vertegenwoordigers die moslims in Europa om financiële steun vroegen en anderzijds slachtoffers van het islamisme (of vervolging daarvan) in de landen van herkomst die hier om asiel kwamen vragen. Enkelen van deze leiders konden de oorlogen in Algerije, Bosnië, Afghanistan, Kosovo en Tsjetsjenië en de tweede Palestijnse Intifadah 'framen' in termen van '*jihad*' met als doel een vorm van 'imagined solidarity' (Bayat 2005: 904) te kweken tussen moslims in Europa en elders. Met name de opkomst van internet maakte het mogelijk het idee van solidariteit tussen alle moslims te stimuleren. Voor Nederland vormen de Muhajiroun, Al Maqdisi en Abu Hamza belangrijke inspiratiebronnen van de hofstadgroep (en de overblijfselen ervan) en in het bijzonder Mohammed Bouyeri en Bilal Lamrani (die als nickname op internet de naam Abu Qataadah droeg).

Selefies

De stroming van Al-Madkhali is ook in Nederland zeer invloedrijk en vormt in Gouda de belangrijkste groep salafi's. Zij zijn pro-Saoedisch en er bestaat de neiging om zich te isoleren van de rest van de maatschappij. Dit gebeurt deels in reactie op de vermeende vijandigheid van de Nederlandse samenleving en deels als reactie op de perceptie dat de Nederlandse samenleving vervuld is van verleidingen die mensen van het rechte pad van de islam afbrengen. Een van de belangrijkste voormannen hiervan is imam Bouchta van de Islamitische Stichting voor Cultuur en Welzijn in Tilburg. In 2006 heeft deze stichting een folder gepubliceerd waarin zij zelfmoordaanslagen verwerpt op basis van uitspraken van islamitische geleerden. Met deze folder stelde men dat de propaganda voor zelfmoordaanslagen gebaseerd was op een verkeerde visie op de islam. Aanvankelijk werkte ook Ahmed Salam (zie hieronder) voor deze stichting, maar na een conflict in 2000 verliet deze de stichting.

De gepolitiseerde salafi's

De tendens van gepolitiseerde salafi's is ook terug te vinden in Nederland. Hieronder valt onder meer website Al-Islaam.com (deze

beroept zich onder andere op Al 'Awda). Een belangrijke voorman hiervan is Abdul-Jabbar van de Ven. Politiek en *jihad* hadden voorheen zeker een belangrijke rol in deze groepen; de laatste tijd lijkt hun toon wat gematigder te zijn en zijn ze opener naar de omringende samenleving. In tegenstelling tot de selefies zijn de jongeren in deze tendens veel meer gericht op de politiek: zowel de nationale als internationale politiek. Ze verwachten ook dat mensen als Sjeik Fawaz zich daarmee bemoeien. De kritiek die Fawaz bijvoorbeeld heeft uitgeoefend op politici als Van Aartsen en Hirs Ali kan onder deze jongeren dan ook op zeer veel instemming rekenen (in tegenstelling tot de selefiejongeren).

Zowel bij de gepolitiseerde salafi's als de selefies zien we dat het onderscheid met de autochtoon-Nederlandse niet-moslims (en andere moslims) ook in het uiterlijk terug te vinden is door middel van kleding (het dragen van een *djellaba* of bepaald type sluier zoals de *nikaab*). De preoccupatie met zuiverheid en vooral ook een zuivere moraal en een zuiver geloof, versterkt dit onderscheid ook op spirituele wijze. Door de theologische verschillen wordt ook de grens met andere salafi's scherper gemarkeerd. Doordat men zich in sociale contacten vooral op de medesalafi's gaat richten, volgt er ook een fysieke isolatie van een vijandige, gecorrumpeerde en decadente samenleving. Dit laatste lijkt echter te verminderen bij de gepolitiseerde salafi. De betrokken organisaties lijken zich juist meer open te stellen naar de samenleving. Dit gebeurt onder andere om het, volgens hen, foutieve beeld van de gewelddadige gevaarlijke islam te corrigeren.

375

In 2001 hebben Shershaby, Salam en Fawaz Jneid de stichting Islamitisch Comité voor Ahlus-Soennah in Nederland opgericht. De samenwerking lijkt niet op alle fronten even goed en volgens sommige jongeren is er sprake van een competitie tussen de voormannen. Deze stichting maakt overigens deel uit van het Comité voor Ahlus-Soennah in Europa met leden in Spanje, Frankrijk, Duitsland, België en Engeland. Voorman van dit comité is de Syriër Al-Aroor. Hij staat zeer kritisch tegenover het Saoedische koningshuis en laat zich in positieve bewoordingen uit over de gewelddadige strijd van moslims in gebieden waar volgens hem de islam wordt bedreigd.

Jihadi

De *jihadi*'s kunnen we grofweg in twee subgroepen verdelen. Er is een groep die zich vooral bezighoudt met (nadenken over) de gewelddadige *jihad* in bijvoorbeeld Afghanistan, Palestijnse gebieden, Tsjetsjenië en Irak. De tweede subgroep is de groep die ook het Westen en in het bijzonder Nederland ziet als gebied waar de gewelddadige *jihad* uitgevochten moet worden. De hofstadgroep met Mohammed Bouyeri, Samir Azzouz, Jason Walters valt daar-

onder, met een vrij brede kring daaromheen. Zij mijden over het algemeen de moskeeën (hoewel enkelen enige tijd naar As-Soennah en nog wat langer naar El Tawheed zijn gegaan) die ze veel te gematigd vinden en soms zelfs als ongelovig bestempelen. De hofstadgroep en de kring daaromheen bestonden waarschijnlijk aanvankelijk uit verschillende losse groepjes. Enkele aanhangers en sympathisanten kwamen bij elkaar in het Internet Phone Centre in Schiedam of later bij Mohammed Bouyeri in Amsterdam en weer anderen kenden elkaar van het vrijwilligerswerk voor Stichting Al Aqsa in Rotterdam. In het geval van deze groep, de hofstadgroep en de kringen daaromheen, kan men zeker spreken van een terugtrekking op een eigen bastion van zuiverheid. De hoogste gradatie van zuiverheid verkrijgt men door het vechten tegen de omringende samenleving en gecorrumpeerde moslims (Peters 2005a, Peters 2005b).

In alle drie genoemde salafitendensen in Nederland (selefies, gepolitiseerde salafi's en *jihadi's*) zien we dus de neiging tot een zogenaamde interne *hijra* om zichzelf te beschermen tegen de buitenwereld (vgl. Noorhaidi 2005: 40). Voor de meer politiek gerichte salafi's van bijvoorbeeld de As-Soennah-moskee speelt mee dat in hun ogen de positie van moslims in Nederland zo zwaar is, dat ze wel naar buiten moeten treden. Alle salafigroepen zijn zeer prominent aanwezig op internet (De Koning en Bartels 2006). In enkele gevallen wordt er ook gepraat over emigreren naar bijvoorbeeld Saoedi-Arabië, Egypte of Syrië. Emigratie naar Marokko is voor deze groep nauwelijks een optie aangezien Marokko in hun ogen geen islamitisch land is. Slechts een enkeling emigreert overigens daadwerkelijk en anderen gaan tijdelijk naar Saoedi-Arabië om daar te studeren aan de Islamitische Universiteit van Medina. De meesten kunnen dit isolement niet helemaal waarmaken en willen dat ook niet, omdat dat de mogelijkheid anderen te bekeren zou hinderen.

Salafishoppers

Uit mijn onderzoeksgroep in Gouda rekent zich hoogstens 20 procent tot een van de drie salafigroepen. Er is nog een vierde, veel diffusere trend te bespeuren. Sommige jongeren die hieronder vallen noemen zich wel salafi, maar anderen weer niet. De term salafi staat daarom voor deze jongeren niet zozeer voor een doortimmerde ideologie of religieuze stroming, maar is een symbool dat diverse betekenissen heeft. De aantrekkingskracht van de salafigroepjes zit hem onder meer in het kritische perspectief dat zij bieden op de Nederlandse samenleving en de identificatie met de *umma*. Het ideaal van een sterke wereldgemeenschap van moslims en het lijden van moslims in bijvoorbeeld Irak, Tsjetsjenië en de Palestijnse ge-

bieden, wordt door hen gespiegeld aan hun perspectief op hun positie hier. In hun redeneringen en legitimeringen vloeit dit dan ook bijna naadloos in elkaar over. Het is met name deze categorie die zichzelf dan ook ziet als slachtoffer en dit vervolgens combineert met een eis tot respect en acceptatie. Veel van deze jongeren hadden hun hoop gevestigd op de AEL. Onder deze groep jongeren vinden we ook jongens en meisjes terug die Mohammed Bouyeri zien als hun idool en die slagzinnen roepen zoals '*jihad* is cool!' Dit lijkt echter eerder op een provocatie en het zich aanmeten van een moslimidentiteit als verzetsidentiteit, dan een echte vereenzelviging met Mohammed Bouyeri.

377

Tot slot

De hier gehanteerde indeling van salafibewegingen komt grotendeels overeen met de indeling die bijvoorbeeld Buijs *et al.* (2006) en Wiktorowicz (2006) aanhouden. De introductie hier van een vierde groep, de salafishoppers, suggereert dat jongeren zelf zich mogelijk niet al te veel aantrekken van de scheidslijnen tussen organisaties. Ook zijn lang niet alle jongeren goed op de hoogte van de discussies over de religieuze doctrines en de interpretatie van de politieke, religieuze en sociale omgeving aan de hand van die doctrines.

Voor de Nederlandse situatie lijkt de scheidslijn tussen de verschillende organisaties en netwerken overigens ook niet alleen gebaseerd op verschillen in de wijze waarop men met de omgeving omgaat. Ook persoonlijke geschiedenissen tussen voorlieden van organisaties (bijvoorbeeld die tussen Bouchta en Salam) lijken een rol te spelen in het creëren en bestendigen van scheidslijnen. Hoewel in deze persoonlijke geschiedenissen verschillen in opvattingen over de interpretatie van de religieuze doctrine een rol spelen, kan niet op voorhand worden uitgesloten dat vriendschappelijke relaties (en het verbreken ervan) eveneens belangrijk zijn voor een goede analyse van de bewegingen.

Een nadeel van veel studies naar salafibewegingen in Nederland is dat deze zijn uitgevoerd door inlichtingen- en veiligheidsinstanties als de AIVD en de NCTB. Het nadeel is vooral dat een groot deel van de informatie die in de rapporten staat niet controleerbaar is en dat de informatie is toegespitst op (politieke) vragen die op dat moment opportuun zijn. Wat dat betreft is het onderzoek van Buijs *et al.* een nuttige en belangrijke stap, vooral ook omdat in dat onderzoek niet de organisaties centraal staan, maar jongeren en hun drijfveren. Dit laatste is een aspect dat in vrijwel alle rapporten achterwege is gebleven. De waarschuwingen van politici, beleidsmakers en onderzoekers van de AIVD en NCTB dat salafistische organi-

saties zich mogelijk schuldig maken aan propaganda voor de *jihad* en aan rekrutering doen, blijven daardoor moeilijk toetsbare conclusies. Er is immers in die stukken geen enkel inzicht over het proces waarbij jongeren gebruikmaken van de salafibewegingen om zich een beeld te vormen wat voor hen de juiste islam is én hoe ze die in de praktijk brengen. Het over één kam scheren van alle salaficlubs zoals in een rapportage van de NCTB (2006) gebeurt, is zeer onverstandig. De inschatting van de politieke en maatschappelijke situatie door de selefies en de politieke salafi's is verschillend van die van de *jihadi's*, en hun oplossingen voor de problemen eveneens. Dat de meer politiek geëngageerde salafi's felle kritiek hebben op de uitzending van Nederlandse soldaten naar Afghanistan en dat deze groepen kritiek hebben op de, volgens hen, commerciële uitbuiting van westerse vrouwen, maakt hen misschien omstreden, maar nog niet meteen antiwesters, radicaal of terroristisch. Ze kunnen ook gezien worden als een groep kritische en mondige burgers die vanuit een religieus kader het functioneren van de samenleving bekijken.

Bijlage III: Een topografie van het virtuele Nederlandse moslimlandschap

1 Websites

379

Een overzicht als dit kan nooit meer dan een schets zijn. Het Nederlandstalige gedeelte van internet is veel te groot om in één bijlage te bespreken en wanneer we dan nog in ogenschouw nemen dat een gedeelte van de jongeren uit Gouda ook nog actief is op Engelstalige sites, wordt het aanbod schier oneindig. Wat hier volgt is dus niet meer dan een selectie gebaseerd op populariteit (bezoekers cq. deelnemers) en activiteiten van jongeren uit Gouda.

De meeste jongeren zijn actief op Marokko.nl, Maroc.nl, Maghrebonline.nl en Mocros.nl. Op zowel Marokko.nl als op Maroc.nl valt op dat onderwerpen die niet direct gerelateerd zijn aan actueel nieuws en islam zeer hoog scoren, in veel gevallen hoger dan onderwerpen die dat wel doen.³ Bij Maroc.nl zijn de twee populairste onderwerpen 'vakkenvullen' en 'Raadsel'. Geen van beide zijn serieuze discussieonderwerpen (hoewel 'Raadsel' begonnen is als vraag over een reden waarom het beter zou zijn om kleding boven de enkels te dragen), maar beter te zien als 'virtueel dollen' met elkaar. Bijzonder is het verhaal 'player for life'⁴ op Marokko.nl met 11.003 berichten en liefst 1.902.751 bezichtigingen in ongeveer drie jaar. Dit verhaal gaat over een jongen die zich gedraagt als een player, iemand die niet serieus met meisjes omgaat. Hij ontmoet vervolgens een meisje met wie hij wel serieus is, maar die hem vervolgens 'played'.

Twee andere populaire discussiesites zijn Islaam-online.nl en Islaammail.com. Op Islaam-online.nl is de diversiteit aan onderwerpen vergelijkbaar met die van islaammail.com. Het meest populaire bericht daar is: 'Wat kunnen jullie echt niet uitstaan bij mannen?' (waar uiteindelijk ook over minder geliefde eigenschappen van vrouwen gediscussieerd wordt) met 318 berichten en 2434 bezichtigingen in ongeveer 4 jaar. Een goede tweede is een islam-test: 'islam "kwis", test uw kennis!' met 291 berichten en 3051 bezichtigingen. Onderwerpen over liefde en trouwen zijn ook erg

380

populair, evenals een item over computers en internet (260 berichten en 2017 bezichtigingen) en een item 'Moppen' met 259 berichten en 3392 bezichtigingen. Islaam-online.nl kent daarnaast een sterke insteek rond de Berber- of Amazigh-identiteit, bijvoorbeeld met berichten als 'Irritatie Arabs, als wij over Imazighen beginnen' (193 berichten en 1307 bezichtigingen). De meest populaire onderwerpen over islam zijn de zogenaamde islam-quizen waar op een vrij speelse manier elkaars kennis over de islam getest en uitgewisseld wordt. De al dan niet verzonnen verhalen zijn ook erg populair en vooral ook de zogenaamde kletsboekjesrubrieken, waar vooral over koetjes en kalfjes gepraat wordt. Daarbij moet worden aangetekend dat de discussies over de islam, maar vooral de discussies over actuele en politieke zaken vaak in korte tijd zeer veel reacties krijgen en daarna afzwakken. De andere rubrieken zijn minder 'explosief', maar lopen langer.

Sommige sites en fora wijken af van dit patroon. Op het forum Selefieforum.net is de aanblik heel anders dan op de hierboven beschreven websites. Een 'populair' onderwerp is 'dawraah in Tilburg' met 27 reacties en 1422 bezichtigingen. Dit gaat over een bijeenkomst in het gebouw van de Islamitische Stichting voor Cultuur en Welzijn. Echt gediscussieerd wordt er niet, want al vrij snel gaat het over het onderwerp reizen door moslimvrouwen en of dit wel of niet met een 'mahram' (mannelijke begeleider) moet en over de vraag of de 'dawraah' niet beter in Rotterdam kan plaatsvinden, aangezien dat gemakkelijker reizen is voor de meesten. Vervolgens wordt het onderwerp snel gesloten. Een ander populair onderwerp gaat over *anasheed*-muziek met 16 reacties en 619 bezichtigingen.

Een andere afwijking is het forum van Islam.startkabel.nl. Dit is een open forum behorende bij een zogenaamde linkpagina. Het is niet zo groot en wordt zowel door moslims als niet-moslims bezocht. Het is het enige forum waarin een *jihadi*-tekst het populairste onderwerp is. Het gaat hierbij om 'Wordt wakker!!!!' met 91 berichten en 2256 bezichtigingen. Dit is de titel van het item over de tekst 'To catch a Wolf' van Mohammed Bouyeri. Het bericht is geplaatst op 9 april 2004. De score van dit bericht is vertekend: voor 2 november 2004 waren er 20 berichten geplaatst; de rest dateert van na 5 november. De tekst van Mohammed Bouyeri en ook teksten van Jason Walters en andere soortgelijke teksten zijn op diverse fora terug te vinden (onder andere Marokko.nl en Islaam-mail.com), maar scoren daar nauwelijks qua bezichtigingen en nog minder als het gaat om het aantal reacties.

Een laatste opvallende afwijking van het patroon is het subforum 'Huwelijk&Islam' van Marokko.nl voor de moord op Van Gogh. Diverse leden van de hofstadgroep waren hier actief, net als

andere salafi's. De discussies gingen daardoor zelden over het huwelijk, maar vooral over *jihad* en de strijd tegen niet-moslims. Verschillende onderwerpen zoals Mohammed Bouyeri's stukken 'Open Brief Aan De Liegende', 'Aalim En Imam', 'Het slagveld...' en 'De Veiligste Plek Op Aarde' worden hier besproken. Tevens is er een vraag te vinden over lezingen in Gouda (zie hoofdstuk 5).

Naast de hierboven genoemde sites zijn er nog tal van andere, zoals het internetmagazine ElQalem.nl en weblogs zoals Dewereldwachtopmij.web-log.nl, Marokkaanse.web-log.nl en Al-Islaam.weblog.nl (<http://mustafa786.web-log.nl/>). De weblogs kennen vaak persoonlijke ontboezemingen over het dagelijkse leven en dienen soms als een getuigenis van het geloof in Allah, zoals bij Noor al Islaam (<http://moeltazima.web-log.nl>) en E-Ali (<http://eali.web-log.nl/>). Andere weblogs zijn gericht op het integratie- en islamdebat, zoals Jihad++ (Jihadplusplus.blogspot.com). Sommige weblogs zijn niet zo'n lang leven beschoren, zoals Marokkaanse.web-log.nl. Deze website van een jonge Marokkaans-Nederlandse vrouw was wel populair en kon rond de moord op Van Gogh op veel belangstelling rekenen van andere internetters. Het aantal reacties, maar vooral de toon van sommige reacties was haar echter te veel en ze sloot de website. Later ging de site op aandringen van veel bezoekers toch weer open, maar niet veel later sloot de weblog weer. 'Marokkaanse' richtte zich eigenlijk niet op het integratiedebat of specifiek op de islam. Wel was er veel aandacht voor Marokko en waren er foto's te bezichtigen en persoonlijke verhalen te lezen.

381

Elqalem is een webmagazine. Soms wordt deze website als 'moslimfundamentalistisch' aangemerkt, bijvoorbeeld door raadslid Dries Mosch van Leefbaar Rotterdam; hij eiste dat de RIAGG niet langer op deze site zou adverteren.⁶ Utlatingen van columnist Jabri op deze site over Hirsi Ali in het Ayaan-manifest⁷ of het anti Homo manifest⁸ en utlatingen van een andere medewerker van *Elqalem* die in het tv-programma *Hoezo Jihad* vlak na de moord op Van Gogh wethouder Aboutaleb uitmaakte voor NSB-er, deden het imago zeker geen goed.⁹ De vraag is in dezen of *Elqalem* echt als radicaal of fundamentalistisch kan worden aangemerkt. Sommige opvattingen van *Elqalem*-medewerkers laten een zeer strikte interpretatie van islamitische teksten zien, maar door de grove taal en persoonlijke aanvallen op publieke figuren lijkt *Elqalem* ook wel op zogenaamde 'shocklogs'. Volgens Wikipedia is een shocklog een weblog dat probeert door middel van schokkende en agressieve content (berichten) veel publiek te trekken. Bekende voorbeelden zijn Geenstijl.nl, Retecool.com, en VolkomenKut.com¹⁰. Hun teksten zijn duidelijk ook gericht op de sociale en politieke situatie in Nederland. De kritiek die *Elqalem* bijvoorbeeld heeft op het

functioneren van politici of op bepaalde waarden en normen in Nederland, is niet per definitie islamitisch fundamentalistisch te noemen en *Elqalem* keurt geweld af. De kritiek van *Elqalem* op de vertegenwoordigers van de eerste generatie is zeer direct en richt zich niet op religieuze praktijken en ideeën, maar op het, volgens mensen van *Elqalem*, gebrek aan resultaten, zoals in de column 'Marokkanen te koop'¹¹ waarin Mohammed Rabbae, Achmed Aboutaleb, Ahmed Marcouch en Ali Lazrak de revue passeren, naast overigens Ali B. en Hafid Bouazza, die zichzelf ook 'verkocht' zouden hebben aan de autochtone Nederlanders.

382 Tot slot zijn er nog tal van andere minder bekende sites, zoals DimaDima.net, met een eigen forum, chatmogelijkheden, informatie over de islam en mogelijkheden om bijvoorbeeld *anasheed*-muziek te downloaden. Moeminoen.nl, OntdekIslam.nl, Al-islam.nl, Risallah.com zijn sites die zich richten op educatie en op het verspreiden van de islam (voor moslims en niet-moslims). Er zijn ook sites die zich richten op kinderen en opvoeding, zoals Moslimsgezin.tk en Moslimkids.tk (.tk is de uitgang voor een gratis domeinnaam). Deze sites geven tips, er staan verhalen op, recepten, enzovoorts. Verder zijn er enkele sites die zich richten op vrouwen, zoals Yasmina.nl (ondergebracht bij Marokko.nl), Moslima.nl, Zusterinislam.com en Al-Mutaqqun.tk (leidt naar een msn-groep) en sites die zich richten op de hijjab: Hijaab.com en Mijnsluieren.nl. Naast de al eerder genoemde weblogs zijn er nog tal van andere persoonlijke sites zoals Seifoullah.tk, met informatie over het gebed, bijzondere afbeeldingen, de Koran enzovoort, en websites van diverse organisaties zoals de El Tawheed-moskee in Amsterdam (<http://www.eltawheed.nl/>), waar veelvuldig naar gelinkt wordt door websites en msn-groepen. Hoewel de lijst met websites zeker niet compleet is, zijn de websites die in deze paragraaf worden genoemd, wel het meest naar voren gebracht door jongeren als websites waar ze met enige regelmaat op kijken. Het is opvallend dat in de linklijstjes van de websites nauwelijks moskeeën voorkomen. Er zijn wel steeds meer moskeeën met eigen sites, maar alleen die moskeeën die regelmatig activiteiten hebben voor jongeren en daar op internet publiciteit aan geven worden genoemd, zoals El-Tawheed in Amsterdam en As-Soennah in Den Haag. De website Al-Yaqeen is gelieerd aan As-Soennah en komt zeer vaak terug. Er zijn enkele pagina's die overzichten van links bevatten, zoals islam.pagina.nl, islam.startkabel.nl (met een eigen forum). Deze worden ook vaak als startpunt gebruikt voor het surfen wanneer men naar specifieke informatie op zoek is (net als de zoekmachines google.nl en msn.com). Een specifieke linkpagina is *halal*.pagina.nl waar links zijn te vinden naar allerlei *halal* producten, -keurmerken en -groothandelaren. Commerciële websites zijn

er eveneens, zoals Islam-boeken.nl, waar men online boeken kan bestellen zoals de Koran en een boek over bidden. Een andere is At-taqwa.nl; een website van een winkel in Den Haag die ook informatie over de islam doorgeeft en daarvoor doorlinkt naar Al-Islam.com. Deze laatste site is eveneens zeer populair onder jongeren in Gouda.

2.1 Een overzicht

De online gemeenschappen kennen minder diversiteit aan berichten dan de genoemde websites, maar niettemin hebben grote msn-groepen zoals Islamenmeer en Sirat El Mustakiem een groot aantal berichten verdeeld over een zeer breed scala aan onderwerpen. Beide genoemde msn-groepen bevatten onderwerpen over de verhouding christendom-islam, man-vrouw-verhoudingen, de 'juiste' uitleg over voorschriften, en berichten die betrekking hebben op de actualiteit. Het zijn daarbij geen echte discussiepunten, maar het gaat vooral om uitwisseling van informatie en het antwoorden op vragen van andere leden van de groepen. Een msn-groep van enige omvang die gericht is op Marokko was AlHoceima2004. Opvallend bij AlHoceima2004 is de *jihad*-propaganda (zoals 'onthoofding', 'Aan de valse mannen van de ummah'). Deze komt ook bij andere groepen terug (zoals in Sirat El Mustakiem: 'VERPLICHTING VAN HET DODEN VAN DEGENE DIE DE PROFEET (saw) UITSCHELD.'), maar is bij de grotere groepen toch veel minder prominent aanwezig. De *jihad*-groepen zijn over het algemeen veel kleiner. Dat gold destijds voor de groep Muwahhidin (De Ware Moslims) waar de hofstadgroep actief geweest zou zijn, maar dat geldt ook voor recentere groepen zoals De Oase (eind mei 2005 gesloten), Mujaheerien of oudere groepen zoals Allahstrijders en -5434. Op Allahstrijders stonden berichten zoals '2e deel, jihaad planning' en 'Onze nieuwe jihaad planning!' waarin wordt aangekondigd de *jihad* te verplaatsen naar gebieden waar niet-moslims wonen om zo minder moslimslachtoffers te maken. In sommige gevallen is er een weerwoord op Allahstrijders tegen de *jihadi*'s. NL Boeken is, net als De-Basis en De-Basis2 (alle drie inmiddels gesloten), een typische post-Van Gogh *jihadi*-groep. Dit zijn groepen waar veel teksten die worden toegeschreven aan Mohammed Bouyeri en Jason Walters zijn geplaatst, zoals de brief die Mohammed Bouyeri bij Van Gogh achterliet en het testament van Jason Walters. Daarnaast wordt er veel gerefereerd aan Abdullah Azzam en Bin Laden, die beiden inspiratiebronnen voor deze groep zijn. De meeste berichten zijn afkomstig van drie mensen (drie nicknames). Dit is ook te zien in de vele andere msn-groepen met veel *jihad*-teksten. Teksten van Mohammed Bouyeri zijn daar nog steeds veelvuldig te lezen.

Daarnaast wordt hier aandacht besteed aan de discussie over de gewelddadige *jihad* of de *jihad* als een innerlijke en spirituele strijd, en hoe belangrijk de gewelddadige *jihad* is.

384 Hoewel met name deze msn-groepen als *jihadi*-groepen betiteld kunnen worden, betekent dat niet dat deze teksten geen groter bereik hebben dan de enkele tientallen leden van deze groepen. 'To Catch a Wolf' van Mohammed Bouyeri is ook te lezen op webfora als die van Islam.startkabel en msn-groep De Oase, en 'de ware moslim' van Mohammed Bouyeri vinden we terug op diverse msn-groepen, Marokko.nl en Mocros.nl. Ook het bericht 'Verplichting Van Het Doden Van Degene Die De Profeet (vzmh) Uitscheld' (sic) is op Marokko.nl te lezen. Opvallend is wel dat waar deze berichten ook geplaatst worden, ze nauwelijks reacties en (op de grote fora) nauwelijks bezichtigingen krijgen. Ze krijgen weinig instemmende reacties, maar ook weinig tegengas. Waar dit wel gebeurt, is dit meestal afkomstig van één of twee personen.

Een opvallende identificatie met de term *jihad* is terug te vinden op enkele weblogs zoals Jihad++ en CyberJihad.¹² Deze laatste is van weblogger Ertan, die er een zeer provocatieve (al dan niet satirisch bedoelde) stijl van bloggen op nahield. Afgaande op de ondertitel van zijn blog ziet hij deze als een onderdeel van een virtuele strijd tegen de vijanden van de islam. Jihad++ probeerde vooral allerlei etiketten als *jihad* en radicalisme te deconstrueren en was, naar mijn mening, niet radicaal te noemen.

2.2 De laatste kruistocht

Wanneer de jongeren uit Gouda zich op internet begeven, komen zij de bovenstaande websites en msn-groepen tegen. Door hun activiteiten scheppen zij mede het virtuele landschap, maar deels komt dit landschap ook tot stand buiten hun individuele inbreng om. Voor de msn-groepen is behalve de opkomst van de salafi's vooral de strijd tussen de msn-groep 'De laatste kruistocht' en islam-groepen van belang. In oktober 2002 zie ik voor het eerst berichten over deze msn-groep en hoor ik gesprekken van jongeren uit Gouda erover. De laatste kruistocht richt zich volgens eigen zeggen tegen de 'wereldwijde fundamentalistische Islamitische Jihad'.¹³ De laatste kruistocht lijkt geïnspireerd te zijn door websites als Answeringislam.org. Deze website is volgens Bunt (2000: 124-125) een van de meest prominente sites waar mensen vanuit hun eigen christelijke visie de islam en moslims analyseren. Zij proberen daarbij te bewerkstelligen dat moslims tot geloof (lees: zich bekeren tot het christendom) komen.¹⁴ De site legt zich volgens eigen zeggen toe op een dialoog met moslims waarbij we, volgens Bunt (2000: 125), ons moeten realiseren dat men werkt vanuit een

specifieke interpretatie van het christendom. AnsweringIslam.org stemt naar eigen zeggen in met de beginselverklaring van de Evangelische Alliantie (zonder daar overigens, weer volgens eigen zeggen, mee verbonden te zijn).¹⁵ Op het eerste gezicht pakt De laatste kruistocht vooral msn-groepen aan die zich toeleggen op *jihad*-teksten en de verspreiding ervan. Sommige msn-groepen, zoals PureEnMooieIslam en Islamenmeer, hebben echter helemaal niet het karakter van een *jihad*-groep. Dat wil niet zeggen dat er geen *jihad*-teksten te lezen zijn, maar dat is eerder te wijten aan een ruim (in sommige ogen wellicht gebrekkig) beheerbeleid dan een doelbewuste poging om dergelijke teksten te verspreiden. Op bepaalde momenten in 2003 en 2004 gebeurde de verspreiding ervan zo massaal dat men kan spreken van spam. Het is niet verwonderlijk dat bij msn-groepen die niet zo strak beheerd worden er berichten tussendoor glippen.

385

Waar radicale moslims hun strijd 'framen' in termen van goed en kwaad, waarheid en leugen, doet deze groep eigenlijk hetzelfde vanuit christelijk perspectief. Leden van De laatste kruistocht sturen berichten als *Jeruzalem is van de christenen... en van de joden, Islam moet hieruit verdwijnen!!!* en *De Islamitische genocide op de Aramese Christenen* naar msn-groepen. Deze berichten lijken vooral bedoeld te zijn om te provoceren en reacties uit te lokken. Dit gebeurt ook door berichten te posten onder de naam van beheerders (met minieme verschillen zoals wel of geen smilies) zoals bij Moslimas&Chat is gebeurd.¹⁶ Nadat er mensen zijn ingegaan op de provocatie (iets wat vroeg of laat altijd gebeurt) wordt msn.com ingelicht door leden van De laatste kruistocht met als doel de bewuste msn-groep te sluiten. Msn.com doet dit wanneer de teksten van dergelijke groepen tegen hun algemene voorwaarden ingaan (opruiend taalgebruik is bijvoorbeeld verboden). De impact van deze acties is vrij groot geweest. Van 2002 tot en met 2004 zijn msn-groepen zoals PureMooieIslam, NLmoslims, Al-Housseima2001 (met zo'n 3000 leden), Moslimtalk, Moslims, De-beginnendemoslim, KeeperofIslam en nog diverse anderen (waaronder ook *jihad*-groepen) gesloten door deze acties. De laatste kruistocht opereert in een later stadium ook vanuit andere msn-groepen zoals De Nieuwe Islaam, The last Crusade en Een Andere Mohamed. Op diverse msn-groepen zoals Islamenmeer en Sirat El Mustakiem (de beter beheerde msn-groepen) is een tegenreactie gekomen. Enkelen hebben de msn-groep Weg met de laatste kruistocht opgericht.¹⁷ Deze initiatieven hebben als doel de praktijken van De laatste kruistocht te openbaren, 'bedreigde' msn-groepen over te nemen en beter te beheren en De laatste kruistocht wegens misbruik bij msn.com aan te melden. Dit laatste lijkt ook gelukt te zijn, maar doordat leden van De laatste kruistocht ook andere msn-

groepen hebben opgericht onder een 'islam-vlag' zijn de activiteiten vooralsnog niet afgelopen. De strijd van De laatste kruistocht heeft een flinke kaalslag onder de msn-groepen tot gevolg gehad. De groepen die zich het best konden verweren (en hun beheerders) hebben het gat dat die groepen achterlieten opgevuld en zo aan hun eigen gezaghebbende positie gebouwd.

Bijlage IV: Begrippen

Islamitische termen worden op verschillende islamitische manieren weergegeven in Nederlandse publicaties. Hier is gekozen voor de meest simpele weergave die ook veel in kranten wordt gebruikt. Mede gebaseerd op Douwes, De Koning en Boender (2005).

387

A	kan zowel kort als lang zijn (in veel publicaties wordt aa gebruikt)
I	kan zowel kort als lang zijn (in veel publicaties wordt ie gebruikt)
U	kan zowel kort als lang zijn
J	uitgesproken als in journaal
Adhan	gebedsoproep
Adl	rechtvaardigheid
Ajr	beloning, religieuze verdienste
Alim	rechts- en godsdienstgeleerde
Anasheed	religieuze muziek die a cappella gezongen wordt of begeleid wordt door percussie
Aqiedah	doctrine
Aya	vers in de Koran
Ayatollah	titel sjiiitische geleerde
Baraka	goddelijke kracht, gratie en zegening
Bid'a	vernieuwing, negatief opgevat als nieuwlichterij
Bismillah	In de naam van God
Burqa	gewaad dat zowel lichaam als hoofd en gezicht bedekt, vooral gangbaar in Afghanistan
Chador	gewaad dat lichaam en haar bedekt maar het gezicht onbedekt laat

Dajjal	pseudomessias (degene die komt aan het einde der tijden), ook gebruikt om mensen als leugenaar te typeren
Da'wa	oproep of uitnodiging tot de islam, missie, zending
Dar al-islam	huis of domein van de islam, waar (idealiter) de islamitische wet geldt
Dien	religie
Djellab	een kledingstuk voor mannen. Een lang, tot op de enkels losvallend gewaad met lange mouwen en vaak een soort capuchon
Fard ain	een individuele plicht zoals het vijfmaal daags bidden. Bij een collectieve plicht (fard kifaya) dienen enkele individuen dit te doen, namens de gehele gemeenschap van moslims
Fatwa	gezaghebbend advies van een islamitisch geleerde in religieus-juridische kwesties
Fitna	chaos, verstoring van de orde, onderlinge strijd. Het voorkomen van <i>fitna</i> is een belangrijke pijler van het islamitische recht
Ghusl	uitgebreide rituele wassing
Hadith	overlevering van uitspraken en handelingen van de profeet
Hajj	grote bedevaart naar Mekka, afgesloten met het offerfeest
Hafiz	iemand die de Koran uit zijn hoofd kent
Halal	toegestaan in de islamitische wet
Haram	verboden in de islamitische wet
Hasanat	vrijwillige vrome daden die een gelovige religieus krediet (<i>ajr</i>) kunnen opleveren
Hijab	hoofddoek
Hijra	emigratie, vertrek van Mohammed uit Mekka naar Medina in 622 en eveneens het begin van de islamitische jaartelling
Hudud	strafrechtelijke richtlijnen die letterlijk in de Koran staan en daarom als openbaarde wetten gelden

Ibadat	rituelen, regels in het islamitisch recht die betrekking hebben op de relatie tussen de mens en zijn Schepper
Id al-adha	offerfeest ter gelegenheid van het einde van de bedevaart (<i>haji</i>)
Id al-fitr	feest ter afsluiting van de vastenmaand ramadan (in het Turks: Seker Bayrami: Suikerfeest)
Iftar	breken van het vasten aan het einde van iedere dag tijdens ramadan, vaak een feestelijke gebeurtenis waarvoor vrienden en familieleden uitgenodigd worden
Ijtihad	onafhankelijke, vrij interpretatie van de bronnen van het islamitische recht
Imam	voorganger in het gebed en andere rituelen
Imaan	geloof
Jahiliyya	Onwetendheid, aanduiding voor de voor-islamitische periode
Jihad	Inspanning voor het geloof, kan zowel betrekking hebben op de persoonlijke inzet om een goed moslim te zijn (soms grotere <i>jihad</i> genoemd) als op gewapende strijd in de naam van het geloof (soms kleine <i>jihad</i> genoemd)
Jihadi's	militanten die stellen dat het voeren van de <i>jihad</i> (opgevat als gewapende strijd tegen ongelovigen) een plicht is
Kafir	ongelovige
Khutba	vrijdagpreek
Koran	voor moslims de laatste en definitieve openbaring aan de profeet Mohammed, die een lange reeks van profeten (waaronder Abraham en Jezus) afsluit
Kufr	ongeloof
Makruh	een van de manieren in de islamitische tradities om iets af te keuren. Wordt gewoonlijk vertaald als 'afkeurenswaardig'
Marwah	verwijst naar een ritueel tijdens de <i>haji</i> waarbij de pelgrims zevenmaal tussen

	<p>twee heuvels (<i>Safa</i> en <i>Marwah</i>) lopen. Dit verwijst naar het verhaal over Hadjar (Hagar) die tussen <i>Safa</i> en <i>Marwah</i> zeven keer wanhopig heen en weer liep op zoek naar water voor zichzelf en haar zoon Ismail toen zij door Ibrahim (Abraham) in de woestijn waren achtergelaten. Na de zevende keer verscheen de engel Djibriel (Gabriël) die haar de bron liet zien die aan de voeten van Ismail ontstaan was. Hadjar noemde deze Zamzam. Tijdens de bedevaart drinken pelgrims veelvuldig uit deze bron en ze nemen soms ook het water mee naar huis</p>
Mihrab	nis in de moskee die de gebedsrichting aangeeft
Minbar	preekgestoelte in de moskee
Mudawwana	Marokkaans wetboek voor familierecht
Mufti	geleerde die bevoegd is in religieuze en juridische kwesties advies uit te brengen (zie ook <i>fatwa</i>)
Mujahidin	strijders (zie <i>jihad</i>)
Mullah	titel van geestelijken, nu vooral bekend uit de sjiiitische wereld
Mu'min	betekent gelovige en wordt gebruikt voor mensen die het geloof (imaan) en de wil van Allah krachtig verinnerlijkt hebben
Murtadd	afvallige
Niqaab	vorm van sluieren waarbij het hele gezicht bedekt is met uitzondering van de ogen
Niyya	intentie (om een religieuze plicht te vervullen), ook wel opgevat als goede bedoelingen of 'serius zijn'
Qibla	gebedsrichting (richting Mekka)
Ramadan	negende maand van het islamitisch jaar en tevens de vastenmaand
Raqa'a	buiging tijdens het gebed (met bijbehorende tekst)

Sadaq	vrijwillig gegeven aalmoes, liefdadigheid
Safa	zie <i>Marwah</i>
Salafi's	hervormingsbeweging binnen de islam uit de 19de eeuw die ernaar streefde om de islam terug te voeren naar haar 'zuivere' staat ten tijde van Mohammed. Inmiddels vrijwel synoniem geworden met meer militante stromingen
Salat (salaat)	rituele gebed (vijf keer per dag)
Saum	vasten (tijdens ramadan)
Shahada	geloofsbelijdenis
Shahid	martelaar (in de heilige oorlog); getuige in een rechtszaak
Shaitaan	de duivel
Sharia	islamitische wet(geving) die idealiter alle aspecten van het leven regelt, inclusief ritueel
Shirk	afgoderij
Sirat al mustakiem	het rechte pad (de weg van de islam)
Sunna	navolging van de profeet Mohammed en de eerste moslims
Sura	hoofdstuk uit de Koran
Tabligh	verkondiging, verspreiding van de kennis van de islam door onder andere prediking onder moslims en niet-moslims
Tafsir	Koranexegese
Taghut	afgod
Takfir	iemand tot ongelovige bestempelen, verketteren
Taqlid	het klakkeloos navolgen, imiteren van geleerden zonder zelf bewijs te zoeken
Taqwa	godvrezendheid, godsbewustzijn, het 'weten' dat Allah altijd en alomtegenwoordig is
Tawaf	dit is het ritueel tijdens de bedevaart waarbij de bedevaartgangers zeven keer rond de Ka'aba lopen en smeekbeden verrichten
Tawheed	enigheid van God en in het handelen van gelovigen in al hun doen en laten
Ulema	wetgeleerden
Umma	de islamitische wereldgemeenschap

	Walaa wal baraa	loyaliteit en distantie. Loyaal zijn aan alles wat Allah wil en afstand nemen van alles wat Allah verafschuwt (inclusief niet-moslims). Hoewel niet nieuw binnen de islamitische traditie is dit dogma eigenlijk nooit zo belangrijk geweest. Het is nu een belangrijk dogma binnen voornamelijk <i>jihadi</i> -kringen nadat het door Al Maqdisi nieuw leven ingeblazen is
392	Waqf	islamitisch stichting ter ondersteuning van goede doelen en publieke diensten (in Marokko haboes genoemd)
	Wudu	kleine rituele wassing
	Zakat	aalmoes voor liefdadige of religieuze doeleinden, godsdienstige belasting

Register

- 11 september 16-17, 41, 57, 65-67, 77-86, 104, 129, 139, 200, 232, 235-236, 259, 263-264, 267-268, 283, 298, 303, 323, 357-358
- actiebereidheid 101
- Afghanistan 37, 82, 87, 233-234, 258, 263, 268, 285, 292, 310, 315-316, 370, 374-375, 378
- ajr 206, 220, 387
- Al Albani 253, 255, 268, 368-370, 372
- alim 381, 387
- ambivalentie 128, 200, 282, 296, 312, 314
- Amerika, Amerikaan 32, 84, 87, 113, 130, 233-235, 242, 254, 268, 270, 285-286, 291, 323, 334, 372
- Amicales 110, 326-327
- anasheed 139, 248, 380, 382, 387
- aqiedah 227, 387
- Arabisch, *zie taal, zie identiteit*
- Arabisch Europese Liga 101, 103, 325, 360, 377
- Arafat, Yasser 78, 130
- authenticering 33, 92, 313
- authenticiteit, authentiek 25, 27, 31-34, 90-93, 152, 159, 192, 196-197, 218-220, 223-224, 238, 253, 256, 258, 272, 278, 303, 308-317, 322-323, 327
- autonomie 31, 90-93, 104, 119, 128, 218, 224, 290
- Azzouz, Samir 235, 269, 325, 332, 361, 364-365, 373, 375
- baraka 280, 387
- beeldvorming 65, 82, 93, 102, 161-162, 166, 179, 195, 301-302, 305, 319
- belangenbehartiging 18, 109, 112
- Berbers, *zie taal, zie identiteit*
- bid'a 272, 334, 368, 371, 373, 387
- Bouyeri, Mohammed 15-16, 37, 82, 153-154, 188, 234-237, 269-270, 318, 321, 330-333, 371, 374-377, 380-384
- burgerschap 18, 90, 102, 318-319
- moslimburgerschap 18
- burqa 18, 387
- categorisering, categoriseren 41, 71, 93, 286, 298, 309-310, 321
- christelijk 64, 74, 83, 94, 229, 235, 262, 315, 331, 338-339, 384-385
- christenen 12, 41, 83, 200, 227, 248, 340, 385
- cognitive shift 88, 112
- compromissen 101, 144, 146, 213, 218, 304
- conflictvermijding 93-104
- conformisme 36, 118, 186, 238, 303
- non-conformisme 16
- criminaliteit, crimineel 52, 56-57, 65, 79, 88, 93-94, 102, 104, 123, 133-134, 137, 139-140, 149, 151, 176, 178, 194, 246-247, 305, 315
- crisis 159, 161, 163, 167, 193-195, 238, 270
- cultuurconflict 18
- dajjal 76, 235, 388
- da'wa 266, 317, 333-334, 388
- deculturalisering 35, 144, 293, 315-316
- Deense cartoons, cartoonaffaire 94, 101, 318, 324
- democratie, democratisch 18, 35, 37, 103, 237, 268, 316-317, 325, 331, 370-371

diagnostic event 47, 59-69
discours 27, 35, 44, 58, 65, 76-77, 89-90, 92, 182, 224-225, 235-236, 290, 298, 311
discursieve traditie 38
disposities 27, 31, 36, 169, 219

Egypte 162, 248, 253-254, 376
El Moumni, Khalil, *zie ook* homoseksualiteit 17, 65, 77-78, 83, 104, 263, 283, 298, 325, 357
emotie, emotionele 14, 27, 29, 38, 43-44, 57, 93, 145-146, 199-201, 239-240, 248-249, 252, 258, 285, 292, 310, 317
Engels, *zie taal*
ervaren, ervaring 38, 44, 199-201, 242, 247, 250, 256, 258, 291, 304, 309
essentialisme 63
essentialistisch(e) 35-38, 89
etnisering 28, 100, 105

fard ain 338, 388
Fard Kifaya 370, 388
fatwa 276, 279, 281-284, 388, 390
fitna 221, 281, 388
Fortuyn, Pim 17, 57, 65, 79-80, 83, 86, 129, 263, 282-283, 298, 357, 359
foute integratie 186, 193-195, 301, 337

geloofsbelijdenis 29, 201, 391
geloofsoverdracht 116
gezag 20, 45, 146-152, 157-159, 229, 266, 270, 294, 304, 306, 312, 337, 369
gezagdragers 39, 42, 45, 155, 157, 201, 226, 238, 252-256, 262, 281, 294, 304-306, 309, 312-313
gezaghebbend 16, 55, 66, 157, 159, 270, 274, 278-279, 304, 386, 388
gezagsverhouding 316
gezinshereniging 107-111, 114, 157
ghusl 202, 388
Gogh, Theo van 15-17, 19, 65, 69, 77-87, 101, 104, 153, 161, 200, 234, 236, 263-270, 275-276, 283-284, 298, 302-303, 308, 318, 325, 332-333, 338, 363-365, 372, 380-381, 383
godsbewustzijn, *zie ook* taqwa 221, 256, 304, 391

hadith 61, 273, 277-278, 294, 324, 334-335, 368-369, 371-372, 388
hajj 201, 231, 388-389
Hamas 277, 357, 363
hasanat 206, 209, 215, 220, 388
hijab, *zie ook* hoofddoek 388
hijra 376, 388
hiphop, *zie ook* rappers 91, 317, 325
Hirsi Ali, Ayaan 16, 56-57, 79, 81, 85-86, 91, 103-104, 154, 195, 234, 263-265, 283, 290, 298, 302, 318, 325, 359-360, 363, 365, 375, 381
hofstadgroep 153-154, 156, 235, 263, 268-270, 275, 318, 328, 332-333, 373-376, 380, 383
homoseksualiteit, *zie ook* Khalil el Moumni 19, 77-78, 83, 226, 253, 259, 281, 338, 357, 381
hoofddoek, *zie ook* hijab 18, 34, 39, 44, 74-77, 85, 94-96, 98-100, 112, 115-116, 119-126, 132, 161, 173-175, 179-186, 191, 195-196, 200, 208, 214-216, 218, 220-225, 228-231, 251-254, 288-290, 302-305, 309, 313, 327-329, 331, 338, 362, 388
huiswerkbegeleiding 20, 50-52, 55-58, 60, 63-66, 94, 102, 111-112, 123, 127-128, 148, 152, 164, 250, 257, 259

identiteit
Arabische 287-288
Berberse 64-67, 70, 179, 287-288, 380, 393
etnische 25-30, 33-39, 45, 72-73, 81, 86, 88-89, 91, 100, 102, 105, 129, 131, 137, 156, 218, 240, 262, 286-287, 293, 306-307, 322, 325, 372
identiteitscrisis 158
meervoudige 88
verzetsidentiteit 104, 299, 315, 377
iftar 115, 207, 211, 389
imaan 141, 175, 179, 192, 195, 222, 225-227, 236, 244-246, 257-258, 271-272, 309, 315, 373, 389-390
imam 42, 47, 52, 79, 106-109, 125-128, 137, 159-160, 165-166, 172, 215-216, 224, 227-229, 241, 243, 247-248, 253, 255, 262, 267, 279, 281, 297, 301, 306, 312, 316-318,

- 323-324, 328, 330, 335, 337, 374,
381, 389
imamconflict 67-70, 137-158, 172,
215
individualiseren, individualisering 20,
32, 34, 36-37, 42, 226, 316, 322, 386
institutionalisering 18
integratie 15, 17, 35, 73, 75, 77, 85-86,
91, 104, 113-114, 119, 140, 186, 193,
263, 283, 299, 318, 321, 363, 381
Irak 37, 45, 82-83, 87, 154, 256-258,
263, 268, 285, 292, 315-316, 375-
376
islamdebat, *zie ook* integratie 40, 42,
57, 91, 193, 264-265, 282, 297, 299,
302, 329, 381
islamitische sagen 242-245, 258, 291-
292, 307, 310

jahiliyya 235, 368, 389
jeugdcultuur, *zie ook* jongerencultuur
33, 91, 255
jeugdhulpverlening 49, 51, 53, 58,
110, 323
jihad 37-38, 43, 154, 224, 232-236,
256, 268, 272, 276, 279, 286, 295,
305, 307, 315, 317, 323, 333, 336,
339, 359, 361, 369-378, 381-385,
389-390
jongerencultuur, *zie ook* jeugdcultuur
34, 91

kafir 60-63, 65, 67, 70, 74, 76, 226-
227, 243, 297, 389
koeffaar 70, 226
kufr 226, 228, 237, 370-371, 389
keuze 20, 25, 30-32, 34-40, 43, 47, 54,
56-57, 62, 75, 87, 89-92, 110, 120,
129, 157, 170-182, 213, 226, 241,
245, 251, 278, 296, 299, 304-305,
309-311
Khaled, Amr 253-257, 271, 331
kleding 22, 33, 54, 73, 91, 118, 140,
143-144, 176, 184-186, 190-195,
214-220, 225, 228-231, 258, 286,
289, 293, 300, 302, 375, 379
knip-en-plak-islam 278, 324
Koran 37, 60-61, 86, 114, 123-124,
134-136, 140-141, 144, 149-150,
180-183, 198, 207, 224, 229-230,
237, 239, 243, 246-252, 257-258,
279, 287, 293, 300, 310, 321, 324,
337, 368, 371-372, 382-383, 387-389

Laden, Osama bin 79, 233-234, 238,
268, 336, 383
levensstijl 35, 91
liefde 191, 231, 244, 254, 271, 310,
379
loverboys 188, 245, 256
loyaliteiten 17, 26-29, 33, 57, 68, 86-
88, 114, 156-157, 218-219, 296, 305-
306, 309-315, 318, 321, 369, 372,
391

maagd, maagdelijkheid 170, 178, 186-
190, 192, 194-195, 231, 289, 302
macht 20, 38, 42, 76, 122, 128, 137,
143, 221, 272
machtsbalans 161-162, 193-194,
301, 309
machtsconflict 141, 152
machtspositie 167, 178, 302, 311
machtsprocessen 38, 76
machtsstrijd 40, 93, 192
makruh 132-133, 174, 228, 389
Marokko 31-33, 43, 53-54, 83, 87, 89,
107-110, 112, 114-117, 131-132,
138-140, 143-144, 153, 158-159,
170, 204, 221-222, 231, 253, 263-
268, 272, 284-285, 288, 300, 321,
326-328, 373, 376, 381, 383, 392
migrantie 16-18, 23, 31, 36, 38, 41,
107, 110, 112-113, 158, 321, 374
minderhedenbeleid 16
mobilisatie 98-101, 268
modernisering 316
moderniteit 23, 31-37, 315-317
morele crisis 178-179
morele ijkpunten 144, 152, 304-305,
309, 312-313
moskeeorganisaties 68, 98, 112, 123,
153, 294, 306, 337
moslimbroederschap 254, 367-368,
370
mu'min 150, 183, 221, 236, 249, 390

Nederlands, *zie* taal
niqaab 18, 281, 290, 375, 390
NOVA 77-78, 141, 324, 328, 357-359

- objectivering 31, 33
 onderhandelen 20-22, 36, 39-43, 44, 76, 103, 106, 122, 125-126, 128, 169, 223, 229, 261-262, 296, 305, 310-313, 323
 onderwijs 49, 55, 63, 78, 94-98, 111, 120, 123-125, 137, 157, 162-169, 193-194, 254, 259, 301-302, 318, 323, 327, 329, 337-339
 orgaandonatie 283-286, 308, 335-336
- Palestijnen, Palestina 78-80, 82-84, 87, 130-131, 233-234, 254, 263, 285-286, 292, 310, 315, 336, 357, 359, 374-376
 paradijs 150, 211, 221, 238, 317, 322, 333, 373
 participerende observatie 41, 49-54, 101
 partnerkeuze 169-170
 peergroup, *zie ook* vriendengroep 39, 128, 132-133, 138
 politisering 57, 68, 235, 302
 primordial 25-29, 31, 33, 37, 44, 101, 134, 157, 310, 314
 privatisering 36
 privé 17
 profeet 15-16, 79, 81, 101, 117, 125, 135, 144-145, 158, 200-201, 215, 219, 231, 233, 235, 237, 253, 266, 279, 283, 300, 316, 324, 328, 331, 334, 360, 363, 368, 371-372, 383-384, 388-389, 391
 protest 25, 101, 195, 218, 361, 373
 publieke debat 17, 19, 46, 68, 104, 161, 165, 179, 266, 283, 298, 303, 318, 337
 publiek domein 18, 44, 53
- Qardawi, Yusuf 122, 253-256, 278, 367
- radicaal, radicalisme 18, 23, 69, 82, 154-156, 161, 178, 237, 276, 287, 296, 314-318, 324, 364, 371, 384-385
 ramadan 44, 63, 72, 74, 108, 110, 115-116, 118, 123-124, 134, 138-139, 173, 197, 201-211, 225, 230, 240-242, 249, 308, 388-391
 rappers, *zie ook* hiphop 103
- rationalisering 124, 252-255, 317, 328
 reinheid 63, 70, 108, 311-312
 religionisering, religiositeit 20, 36, 49, 75-82, 100, 105-109, 111-114, 137, 157, 179, 319, 226, 242, 245
 repertoires 25, 30, 32, 37-40, 43-45, 91, 104, 120, 155, 158, 162, 169-174, 196-197, 203, 216, 219, 232, 235, 248, 250-252, 255-257, 260, 269, 276, 278, 290, 292, 294-296, 304-307, 309, 313-314, 316-317
 respect 34, 74, 89-92, 97, 99, 102, 104, 118, 148, 155, 159, 172-173, 176, 184, 191, 194, 225-226, 228, 254, 289, 298, 305, 329, 377
 roddelen 133, 156, 171, 176, 183
 Rushdie-affaire 17, 66, 78
- sacralisering, sacrale 219, 258, 322
 salafi 50, 104, 152-157, 177-179, 193-195, 216, 226, 235-238, 254, 261, 265-279, 288-294, 296, 303-307, 311-317, 326, 328, 334, 367-378, 381-384
 jihadi 153-156, 268-270, 272, 276, 279, 286, 294, 317
 selefies 153-154, 237-238, 266-270, 272-273, 278, 280-281, 333-334, 371, 374-376, 378, 380
 salat 201-202, 249, 391
 Saoedi-Arabië 110, 139-140, 143-144, 267, 304, 306, 368-370, 373-376
 Saoedische geleerden 267
 Saoedische missieorganisaties 373
 saum 201, 391
 secularisering 23, 25, 36, 322
 seculier 35, 199, 322
 sekse 36, 75, 104, 113, 161-195, 289, 301-302, 359
 seksualiteit, seksueel 65, 127, 178, 187-190, 221, 253, 290, 300, 327, 329, 331
 sensational forms 247, 258, 310
 shahada 29, 173, 201, 243, 391
 shaitaan 76, 391
 sharia 237, 370-371, 391
 shirk 373, 391
 situationeel 25-28, 220
 slachtofferrol 89
 socialisatie, socialisering 27, 38, 42, 128, 158, 169

- solidariteit 30, 90, 207-208, 211, 234, 292, 309, 359, 374
- spiritueel 131, 232, 235-236, 239-241, 256, 258, 272, 292, 305, 307, 322, 331, 375, 384
- Submission I 16, 86, 234, 263-264, 266, 298, 365
- sunna 144, 214-215, 237, 328, 334, 371, 391
- Syrië, Syriër 334, 375-376
- taal
- Arabisch 60, 79, 124-125, 134, 140, 148-149, 164, 247-253, 256-257, 262, 267-268, 270, 294, 304, 306
 - Berbers 60, 148, 247
 - Engels 55, 262, 267, 294, 306, 315, 332, 379
 - Nederlands 44, 59, 79, 86, 88, 118, 138, 148-149, 159, 208, 247, 253, 262, 315
 - straattaal 91
 - taalgebrek 93
 - taalproblemen 159, 329, 385
- tabligh 69, 391
- taghut 76, 391
- takfir 69, 153-154, 226, 273, 370, 391
- taqlid 371, 391
- taqwa, *zie ook* godsbewustzijn 221, 391
- tawheed 235-239, 315, 317, 333, 368, 371, 373, 391
- terreur, terrorisme 56-57, 65, 83-84, 90, 102, 153, 234, 315, 324, 339, 360-361, 365, 378
- tolerantie 38, 75, 80, 92, 226, 298, 315, 325
- intolerantie 38, 77, 80, 226, 315, 317
- traditie, traditioneel 26, 29, 31-39, 91-92, 113, 125, 128, 157-158, 163, 167, 177, 194, 201, 215-216, 226, 232, 238, 253-254, 279, 299-202, 305, 309, 313, 316, 319, 330, 337-338, 368, 389, 392
- transcendent 196, 199, 239, 242, 247, 256-257, 310, 322
- transempirische 30, 43-45, 72, 322
- transnationaal 131-132
- Tsjetsjenië 239, 263, 268, 276, 310, 315, 361, 374-376
- uitgaan 37, 38, 49, 72-73, 82-83, 104, 129, 136, 149, 161, 175, 180, 246, 250-251, 283, 300, 304
- ulema 279, 390
- umma 29, 87, 131, 196, 232-237, 270, 284-286, 305, 335, 376, 383, 391
- validiteit 41, 50, 297
- vasten 43-44, 72-74, 115-124, 156, 197-203, 207-211, 225, 227, 231, 247, 256-258, 303, 311, 389, 391
- verbondenheid 27, 30, 33, 47, 128, 131-132, 167, 196, 200, 232-233, 239, 247, 259, 281, 286-290, 292, 303, 305, 310, 317
- vermaatschappelijking van de islam 110-114
- verwantschap 26, 28-30, 33, 88, 105, 108, 130-132, 137, 157, 189, 307, 322, 327
- vriendengroep, *zie ook* peergroup 128, 136, 322
- vrijheid van meningsuiting 77, 83, 93, 267, 363
- vrouwenemancipatie 104, 113, 301, 359
- vrouwelijkheid 22, 42-43, 162-163, 179-185, 290
- waarheid 30, 90, 143-145, 152-153, 229, 236-239, 245, 278, 280, 301, 304, 307, 311, 313, 331, 335, 337-339, 369, 371-373, 385
- waarheidsregime 76
- Wilders, Geert 81, 83-86, 103, 154, 263, 269, 333, 338, 362
- wudu 202, 392
- zakat 173, 201, 392
- zelfontplooiing 224
- zelfontwikkeling 32, 323
- zelfverwezenlijking 31, 218, 224, 271-272
- zuilen, vijf 173, 201, 230
- zuiverheid 272, 309, 311-313, 375-376

